مقدمة

الشواهد الربوبية

في المناهج السلوكية

تأليف

محمد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازي

مع حواشي

الحكيم المحقق الحاج ملاهادي السبزواري

مؤسسة التاريخ العربي

الشواهد الربوبية

في

المناهج السلوكية

مقدمة

الشواهد الربوبية

في المناهج السلوكية

تأليف

محمد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازي

مع حواشي

الحكيم المحقق الحاج ملاهادي السبزواري

تعليق وتصحيح وتقديم

السيد جلال الدين الآشتياني

المركز الجامعي للنشر
رقم ٤

* الشواهد الربوبية
* صدر الدين الشيرازي
* طبعة أولى ـ جامعة مشهد ١٣٤٦ هـ. ش ـ ١٩٦٦ م.
* طبعة ثانية ـ المركز الجامعي للنشر ١٣٦٠ هـ. ش ـ ١٩٨١.
* أوفست.
* مطبعة جامعة مشهد.
* العدد ـ ٣٠٠٠ نسخة.

بأسمه تعالىٰ

كلمة الناشر

لقد أدىٰ الاستقبال الذي لقيه كتاب «الشواهد الربوبية» الذي أشرفت علىٰ طباعته جامعة مشهد للنشر من قبل متذوقي الحكمة المتعالية وأنصار مؤلفات صدر الدين الشيرازي، أدىٰ إلىٰ نفاد جميع النسخ بعد فترة وجيزة من طرحه في الأسواق.

ولم يستطع الراغبون في الإطلاع علىٰ هذا الكتاب من الطلبة الجامعيين وعلىٰ مدىٰ سنين طويلة العثور علىٰ نسخة منه، لذا قرر المركز الجامعي للنشر، وبهدف إيجاد تسهيلات للمحققين في مجال المعارف الإسلامية، إعادة طبع الكتاب. وليس ثمة فرق أساسي بين الطبعة الأولى والطبعة الثانية، سوى تصحيح بعض الأخطاء المطبعية وحذف جزء يسير من مقدمة الطبعة الأولىٰ ونقل فهارس الكتاب من أوله إلىٰ آخره.

المركز الجامعي للنشر

محتوى مواضيع مقدمة كتاب الشواهد

بيان خصائص الكتاب

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

إشتهر صدر المتألهين الشيرازي (٩٧٩ م - ١٠٥٠ هـ ق) قدس الله روحه بين الحكماء والعرفاء الإسلاميين والفلاسفة الإلٰهيين بسعة الباع وكثرة الإطلاع بالمثل المعقولة والمحسوسة ودقة النظر وصواب الفكر وتأسيس القواعد العقلية وتطبيق العلوم والمعارف الفلسفية علىٰ المآرب الشرعية والمقاصد الدينية.

وقليلون هم من أمثاله ممن لديهم نظرة ثاقبة ورأي سديد في «الحكمة المشائية» و«القواعد الإشراقية» و«مباني أهل الكشف».

لقد أسس ملا صدرا طريقة كانت الأرجح بين جميع المشارب والمآرب الفلسفية وذلك بفضل غوره في الكتب الفلسفية المشائيةً والاشراقية وتدربه علىٰ علوم أهل المكاشفة وفهمه للمأثورات التي وردت في الشريعة المحمدية الحقة ودراسته للأفكار الأفلاطونية الجديدة والقديمة واطلاعه الكافي علىٰ مقومات جميع المشارب. وقد تشبّعت كتبه التحقيقية بأفكار الشيخ الرئيس العميقة وسائر أتباع المشائية والآراء الأفلاطونية الجديدة وتحقيقات المتصوفة وآراء وأفكار حكماء الاشراق والرواق، وجاءت سعة أفكاره وتحقيقاته بالفائدة الجمة على الجميع.

لقد اعتقد ملا صدرا بوجوب خروج المباني العقلية والقواعد النظرية بواسطة الذوق والكشف والشهود من كونها فلسفة صرفة واستدلالاً نظرياً بحتاً، وقد ساهم ذلك في التوفيق الكامل ما بين القواعد العقلية والمباني الكشفية[١] والحقائق الواردة في الكتاب والسّنة.

وهو يعتقد أن العقل لا يمكن أن يبلغ درجة معينة ما لم يستنر بنور الشرع ويخوض غمار الكشف والشهود، فالعقل ما لم يفنىٰ في المعلوم الخارجي ويخرج

---

(١) أشار ملا صدرا إلىٰ هذا المعنىٰ في معظم كتبه، وقد جاءت إشارته بنحو تفصيلي في شرحه علىٰ مقدمة القيصري علىٰ فصوص الشيخ الأكبر. أنظر «مقدمة الأسفار» ط ١٢٨٢ هـ ق ص (٢، ٣، ٤)، والمبدأ والمعاد ط ١٣١٢ هـ ق ص (٣)، والعرشية ص (١، ٢)، والمشاعر ص (٢، ٣، ٤).

من مقام الحجاب يستحيل عليه إدراك الحقائق، لأن الفكر والعقل يكوّنان حجاباً بين الإنسان والواقع، والصورة المستحصلة من العقل هي حجاب الله الأكبر، إذ قيل «العِلمُ حجابُ اللّٰهِ الأكبر»، حتىٰ في مقام الشهود، فالشهود الكامل هو عبارة عن فناء الشاهد في المشهود بشكل ينجي السالك من عناء حمل المشاهدة ويشعره بالفناء الحقيقي.

لا يمكن كشف الكثير من المباحث المتعلقة بالمبدأ والمعاد لا سيما الحقائق المرتبطة بالآخرة وعالم ما بعد الموت من خلال الاستدلال البحت، كما أن العقل النظري عاجز عن إدراك أوليات الأمور الأخروية، وليس بمقدور السالك بلوغ درجة معينة إلاّ عن طريق الشرع المحمدي وإنارة القلب بتوجيهات النبي الأكرم (ص) وأهل بيت النبوة الأمجاد الذين هم خير من نظم سلاسل الطول والعرض للمبدأ والمعاد، وخير دليل للتائهين في الصحراء[١].

* * *

لقد ترك التصوّف أثره العميق في غالبية الشِعَب العلمية، ولهذا السبب فإن معظم المفكرين ليسوا في غنى عن هذا العلم ولو بنسب متفاوتة. إن الأفكار الصوفية كان لها الأثر البالغ حتىٰ في آراء وأفكار المشّائيين المتمسكين بالإستدلال الصرف[٢]، ولكن هذا الأثر في كتب ملا صدرا يبدو أكثر تجلياً ووضوحاً، فبعد تفسير ملا صدرا لكتاب الله المجيد الطافح بأفكار أهل الكشف، يعتبر هذا الكتاب «الشواهد» أكثر من غيره من مؤلفات ملا صدرا امتزاجاً بقواعد أهل السلوك، وتمثيلاً للأفكار الحقيقية لهذا الحكيم الإلٰهي. ونحن في هذه المقدمة بصدد توضيح خصوصيات هذا الكتاب.

يفسر لنا ملا صدرا وغيره من القائلين بالحكمة النظرية والكشفية سبب ترجيح

(١) ومن هذا المنطلق إمتازت كلمات ملا صدرا في المسائل المهمة المتعلقة بالحياة بعد الموت عن سائر المشارب: فكلمات الفلاسفة في مسألة المعاد والمباحث المتعلقة بالمعاد وغير ذلك من المباحث المبتنية علىٰ تعقل حقيقة الوجود وبلوغ وحدة أصل الوجود وتشكيك الخاص بل خاص الخاص وأخص الخواص، مملوءة بالعبارات النادرة والمتناقضة، «والعجب من رام منهم بزيادة تحقيق أو تدقيق وإنما جاء بكلمات متناقضة وما خلص من دياجيرها إلاّ الأقلّون، ولعمري كلمات أكثرهم مجموعة من ظلمات بعضها فوق بعض وما ظلمهم الله ولكن كانوا أنفسهم يظلمون».

(٢) مقامات العارفين في إشارات الشيخ تعتبر دليلاً صادقاً، حيث يقول الشيخ في صفات العارفين «وهم في جلباب من أبدانهم قد نضوها ورفضوها... الخ»، وتحوي هذه المقامات بعضاً من مباني السلوك.

طريقة السلوك والكشف والشهود علىٰ طريقة أهل الرأي والتابعين للبراهين البحتة، علىٰ الشكل التالي:

إن حقائق العلوم والمعارف هي في عالم خارج عالم المادة وزمان يتفشى فيه الجهل والظلمة، فمخزن ومعدن العلوم والمعارف وخاصة الحقيقية منها لها مراتبها ومقاماتها، والعالم بعد عالم المادة أو ما يعرف بعالم البرزخ هو من مراتب وجود الحقائق العلمية.

والمرتبة الثانية الدّالة علىٰ وجود المعارف هي عالم العقول العرضية والطولية وعوالم الملائكة المجردة، والمرتبة الأعلىٰ للمعارف هي في مقام الأحدية ووحدانية الوجود، والعلوم والحقائق في هاتين المرتبتين العلميتين تكون صافية وخالية من الشوائب «لِصفاءِ المعلومِ وتعرّيه عن الحدود»، فالعلم حقيقة مجردة من المادة الملموسة وبعيدة عن الامتزاج في المادة، والنفس عندما يتحقق لها الترفّع عن المادة تصبح متّصفة بالعلم، وأول مرتبة للعلم والمعلوم هو مقام تجرد النفس عن المادة، ومن هنا فإن أول مقام للعلم هو في ارتفاع النفس فوق المادة وبلوغ مقام البرزخ والتجرد البرزخي.

وقد أثبت ملا صدرا ببراهين متعددة وجود عالم فوق عالم المادة وأنزل من عالم المعنى والعقل الصرف[1].

إن النفس بعد ترفعها عن المادة وبلوغها عالم البرزخ تكون قد تجاوزت هذا العالم إلىٰ عالم العقل والمعنىٰ، وهذه المرتبة الثانية لعالَم العلم والمعلوم، وفي جميع هذه المراتب يعتبر ملا صدرا أن عامل أتصاف النفس بالعلم والحصول علىٰ الصورة العلمية يكمن صراحة في رحيل النفس وسفرها المعنوي من عالم المادة إلىٰ عالم البرزخ وورودها من خلال عالم البرزخ إلىٰ عالم العقل.

بمعنىٰ أن أساس حصول العلم ليس في تقشير نفس الحقائق عن المادة بل في تحوّل وتحرك النفس وسيرها نحو العوالم العليا.

ويعتبر ملا صدرا أن ملاك حصول العلم في الجزئيات والكليات هو في اتحاد النفس مع صورة في عالم البرزخ ومثال ومعنى وحقيقة في عالم العقل الصرف. إن

---

(١) لقد بيّنا في شرح حال ملا صدرا وآرائه الفلسفية أفكاره في هذا المجال بشكل مقتضب، وبحثنا فيها بصورة مفصلة في «مقدمة القيصري». شرح حال ملا صدرا وآراؤه العلمية ـ طبعة مشهد (١٣٨٢) هـ ص (١١٢) إلىٰ (١٤٥)، وشرح «مقدمة القيصري» ـ (١٣٨٥) هـ ق ـ ص (٢١٠) إلىٰ (٢٦٠) مباحث العلم.

نتيجة شموخ النفس إلىٰ عالم فوق عالم المادة وتبلورها في عالم أفضل من عالم الزمان والمكان واتصالها بالحقائق الغيبية وبلوغها المعنى الأصلي لحقائق هذا العالم، هو اتحاد مع صورة في باطن الذات.

إن الإدراك الحسّي عند ملا صدرا يقوم علىٰ الخيال، والصورة الخيالية تقوم علىٰ الصورة العقلية، وعالم العقول يقوم علىٰ أصل الوجود، والإحاطة بجميع الحقائق هي حقيقة وجود الحق «والله من ورائهم محيط».

ويعتقد ملا صدرا بأن سبب تقدم طريقة أهل السلوك ومشرب أهل الكشف والشهود علىٰ طريقة أهل الرأي، هو استكمال العقل بالحكمة النظرية والعملية وامتلاك العارف السالك قلباً ينبض ببزوغ الحقائق الغيبية لصفائه واستعداده بشكل تصبح فيه وحدة القلب والروح المتصلة بالأفق الأعلىٰ قادرة علىٰ تعرية حقائق الوجود من التعيينات والحدود اللازمة لتنزّل الشهود، وتدنو فيه من الوجود الخارجي والحقيقة الأصلية للمعلوم، ولم يعد بينها وبين الواقع حجاب. إن رفض التعيينات وإلقاء الحدود ملازم لمشاهدة الحقائق في مقام سعي الموجودات، ولذا قيل: «العلّة حدٌّ تام لوجود المعلول.

والمعلول حدٌّ ناقص لوجود العلّة، ذوات الأسباب لا تعرف إلاّ بأسبابها الا إلىٰ الله تصير الأمور».

* * *

ثمة طريقان معيّنان لبلوغ الواقع وإدراك حقائق الوجود ومسائل المبدأ والمعاد:

أولهما: طريق أهل الاستدلال وتحصيل طريق اليقين عن طريق البرهان. وقد اختار الحكماء الإلهيون هذا الطريق، ويعتبر طيّ هذا الطريق أسهل إذا ما قورن بطريق أهل السلوك الذي سنأتي علىٰ ذكره، فكل شخص يتمتع باستعداد متوسط بمقدوره عن طريق مشاهدة الموجودات وإقامة البراهين العقلية أن يدرك إلىٰ حدّ ما مسائل المبدأ والمعاد، وأحوال ما بعد الموت والمباحث الإلٰهية وكيفية ثبوت الصفات الكمالية في ساحة الوجود وذات الحق بالبرهان والإستدلال «فقد فاز فوزاً عظيماً».

والطريقة المذكورة هي من دون شك مقدمة علىٰ طريقة أهل الكلام من المعتزلة والأشاعرة. وكلمات حكماء الإسلام في المباحث والمسائل المتعلقة بالعقائد الإسلامية هي أكمل وأتم من أصول الأشاعرة والمعتزلة ومبانيهم. وبمنأى عن التعصب والمجاملة ينبغي القول إن طريقة تكلمهم تعتبر تلاعباً بعقائد وأفكار

وآراء الشريعة المحمدية، فكل ما ورد في الكتب الكلامية للأشاعرة والمعتزلة هو مجموعة ظلمات بعضها فوق بعض، لأنها مبتنية علىٰ مجادلات وترّهات، ونحن قلنا في وقته أن البحث في طريقة المتكلمين من الأشاعرة والمعتزلة ممنوع وحرام بدليل العقل والإجماع والسنة والكتاب.

أما الطريقة الثانية لبلوغ الحقائق فهي طريقة العارفين وأرباب الكشف، وهي نفسها طريقة الأنبياء والأولياء. فسالكوا هذا الطريق يرون ملكوت السماوات والأرض بعين البصيرة، ويدركون حقائق هذا العالم بواسطة الاتصال بالملكوت وباطن الحقائق وهي عوالم العقول الطولية والعرضية ومقام أسماء الحق وصفاته. إن مقدمة هذه الطريقة هي تنقية الباطن والقلب من الشوائب وتنوير الروح، فالقلب تشع منه أنوار الحق بعد رياضات علمية وعملية. وقد طوىٰ صدر المتألهين هذه الطريقة إضافة إلىٰ استكمال قوة العقل، لذا نراه يقول في مقدمة هذا الكتاب[1]:

«لمّا كثرت مراجعتي إلىٰ عالم المعاني والأسرار وملازمتي باب حكمة الله، مفيض الأنوار وطالت المهاجرة عما أكبّ عليه طبايع الجمهور والأعراض بالكليّة إلىٰ الحق القراح عما استحسنوه ثِقةً بما هو المشهور وقلّدوه خلفاً عن سلف اعتماداً علىٰ مشافهة الحس للمحسوس واغماضاً عن مشاهدة الواردات علىٰ القلوب والنفوس قد اطّلعت علىٰ مشاهد شريفة إلٰهية وشواهد لطيفة قرآنية وقواعد محكمة ربانية ومسائل نقية عرفانية قلّما تيسّر لأحد الوقوف عليها، إلا أوحدي من أفاضل الحكماء أو صوفي صفي القلب من أماجد العرفاء».

ومن هنا جاءت طريقة ملاصدرا لتمتاز عن سائر الطرق، فهي جمعت بين مسلك الكشف والشهود وطريقة الرأي والفكر، ولهذا جاء كتابه **«الحكمة المتعالية»** مشتملاً علىٰ أكمل البراهين النظرية وأندر القواعد الكشفية، وكمال المطلوب لديه هو إكمال هاتين الناحيتين. إن نهاية تكميل القوة النظرية وغاية تكميل هذه القوة هي في تصوير النفس الناطقة بصورة الوجود ونظام عالم الوجود «وصيرورتها عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني ومشابهاً لنظام الوجود»، لأن تصور نظام الوجود علىٰ ما هو عليه يجعل من النفس مادة ومحلاً لصور الأشياء ومعدناً لتصوير جميع الحقائق، لا بل تصبح النفس الإنسانية ـ حسب الحكمة المتعالية ـ متحدة بحقائق عالم الوجود بناءاً علىٰ اتحاد العاقل والمعقول.

«وهذا الفن من الحكمة هو المطلوب لسيد الرسل المسؤول في دعائه (ﷺ)

---

(١) مقدمة كتاب «الشواهد الربوبية» ص (١، ٢، ٣).

إلىٰ ربه حيث قال: ربّ أرنا الأشياء كما هي. وللخليل (عليه السلام) أيضاً حين سأل: ربّ هب لي حكماً. والحكم هو التصديق بوجود الأشياء المستلزم لتصورها أيضاً وأما العملية فثمرتها مباشرة عمل الخير لتحصيل الهيئة الاستعلائية للنفس علىٰ البدن والهيئة الإنقيادية الإنقهارية للبدن من النفس وإلىٰ هذا الفن أشار بقوله: «تخلقوا بأخلاق الله» واستدعاء الخليل بقوله: «والحقني بالصالحين» وإلىٰ فنيّ الحكمة[1] أشار في الصحيفة الملكوتية[2] ﴿ولقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم﴾ وهي: صورته التي هي طراز عالم الأمر ﴿ثم رددناه أسفل سافلين﴾ وهي: مادته التي هي من الأجسام المظلمة الكثيفة، ﴿إلا الذين آمنوا﴾ إشارة إلىٰ غاية الحكمة النظرية ﴿وعملوا الصالحات﴾ إشارة إلىٰ تمام الحكمة العملية»[3].

وقد أقام ملا صدرا أساس فلسفته علىٰ هذا الركن، ومن هنا جاءت فلسفته جامعة بين الطريقة المشائية والإشراقية والرواقية ومسلك الصوفيين والعرفانيين الإسلاميين، كما جاءت منابع الأفكار العرفانية لصدر الدين الشيرازي مشابهة لمنابع سائر المتصوفين وأهل التحقيق في الكتاب والسنة ولكن بفارق واحد عنهم وهو أن ملا صدرا استفاد من الأفكار والحقائق الواردة عن أهل بيت العصمة والأئمة الأطهار استفادة كاملة، والدليل علىٰ ذلك شرحه لأصول الكافي للشيخ الكليني وتفسيره للقرآن المجيد.

وجاءت كتبه خالية من النقص الذي وقع فيه سائر الحكماء والعرفاء، فلم يلحظ قارىء كتب ملا صدرا أفكاراً قائمة علىٰ الأوهام كما لدىٰ بعض الفلاسفة ولا ترهات لعوام المتصوفة لا تنطبق بوجه من الوجوه مع البراهين العلمية والنظرية، ولا يلحظ وجود أي اهتمام في مؤلفاته بآراء ومجادلات المتكلمين.

«وليعلم أن معرفة الله وعلم المعاد وعلم طريق الآخرة ليس المراد بها الاعتقاد الذي تلقاه العامي أو الفقيه وراثة وتلقفاً... ولا ما هو طريق تحرير الكلام والمجادلة في تحسين المرام كما هو عادة المتكلمين، وليس أيضاً هو مجرد البحث البحت كما هو دأب أهل النظر وغاية أصحاب المباحثة والفكر فإن جميعها ظلمات بعضها فوق بعض»[4].

---

(١) راجع مقدمة السفر الأول «للأسفار» طبعة (١٢٨٢) هـ. ق ـ ص (٥).

(٢) وإلىٰ فنى الحكمة كليهما أشير... خ، ل، أسفار.

(٣) مقدمة المؤلف علىٰ «الأسفار الأربعة»، طبعة (١٢٨٢) هـ. ق ـ ص (٤).

(٤) راجع مقدمة كتاب «الأسفار الأربعة».

إن من أهم الأركان الأساسية لإدراك الحقائق من وجهة نظر ملا صدرا هو تقوية العقل عملياً وتكميل النفس عن طريق العبادات والرياضات وترك المشتهيات والإعراض عن المعاصي وتطهير النفس من الرذائل وتعزيز أسس المعرفة والاستعداد الروحي لتلقي الأنوار القدسية.

«فابدأ يا حبيبي قبل قراءة هذا الكتاب بتزكية نفسك عن هواها، فـ﴿**قد أفلح من زكاها وقد خاب من دسّاها**﴾، واستحكم أولاً أساس المعرفة والحكمة ثم ارق ذراها وإلا كنت ممن أتىٰ الله بنيانهم من القواعد فخرّ عليهم السقف إذا أتاها، ولا تشتغل بترهات عوام الصوفية من الجهلة ولا تركن إلىٰ أقاويل المتفلسفة جملة فإنها فتنة مضلّة وللأقدام عن جادة الصواب مزلّة»[1].

إن المسائل المطروحة في كتب ملا صدرا الفلسفية مطابقة تماماً مع البراهين النظرية، لأنه يأتي وبطرق مختلفة ببراهين علىٰ كل المسائل المدونة في كتبه، وكل ما جاء في كتبه، وكل ما جاء في كتب حكماء المشائية من مسائل فلسفية قام ملا صدرا وبحسب إقامة البراهين النظرية بتنظيمها وترتيبها أكثر من فلاسفة أهل الرأي وحكمائهم، وتكلم في هذا المجال بلغة المشّاء، كما صاغ المسائل ذاتها ونظمها علىٰ طريقة الإشراق ووفق بينها وبين القواعد «كما هو الواضح عند الحكيم الماهر والعارف الكامل الجامع بين المنقبتين».

* * *

إن العقل ليس بمقدوره أن يرتقي إلىٰ درجة معينة في المسائل المتعلقة بعلم الإلٰهيات والحقائق المرتبطة بالمبدأ والمعاد ما لم يتنور بنور الشرع، لأن إدراك مسائل من هذا القبيل فقط باستخدام القوة النظرية ليس ميسوراً رغم كون صاحب هذه القوة يقع في أعلىٰ مراتب الإدراك. إن الحقائق والمعارف في المقام والمرتبة والأحدية التي هي مقام تعيين الحقائق موجودة بشكل وحدوي. ومن جهة وجوب التجانس بين المدرِك والمدرَك ووجوب التفاعل بين المتلقي والفاعل فإن الإنسان لا يمكنه أن يجد طريقاً إلىٰ ظوالم الوجود دون رفض التعيّنات والحدود وإلغاء تبعات المادة. ومن هنا كانت التقوىٰ في القرآن الكريم شرطاً لتعلم الحقائق الإلٰهية ﴿**اتقوا**

---

(١) لقد كان الأقدمون من الفلاسفة يجمعون بين مراتب الكشف والاستدلال. «صيرورة الإنسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني» يستحيل دون طيّ طريق الكشف، فالفناء في العقول القدسية ليس فناءً علمياً بل هو فناء حاصل من صفاء النفس، وقد حققنا هذه المسألة في شرحنا علىٰ «مقدمة القيصري» «قده».

الله يعلّمكم الله﴾. إن قطع الحجب الظلمانية والنورانية وإلقاء ورفض التعيّنات الموجبة لحدود الوجود الناقص من مسببات انكشاف ملكوت الكون، ومن هنا حوت الشريعة المحمدية علىٰ إشارات وكنايات ولطائف ونصوص كثيرة تتعلق بضرورة تكميل العقل النظري والعملي. أما من ناحية تكميل القوة النظرية لعلم اليقين وتكميل العقل العملي الذي يعتبر الجناح الآخر للسالك للتحليق في عالم الربوبية فإنها تعود علىٰ السالك بتحقق حق اليقين وعين اليقين.

لقد بيّن سيد المرسلين وخاتم النبيين (ﷺ) في سننه الشريفة كل الحقائق المرتبطة بالمبدأ والمعاد وأوضح بشكل أعلىٰ وأتم بواسطة باب مدينة علمه طريقة السلوك وكيفية بلوغ الحقائق الملكوتية، لأن مقام نبوته (ﷺ) بحسب إحاطته بالحقائق الملكوتية هو نفسه مقام باطن الولاية تام وفوق التمام، ولأنه صرف فإن صرف الشيء لا يقبل التعدد والكثرة، وهو مدرك لكل الحقائق، ومقامه الباطني الموازي للولاية وهي أتم وأوسع دوائر الولايات والنبوات متحد بولاية علي (عليه السلام)، ولأن النبي (ﷺ) صاحب الاسم الأعظم ومصدر جميع الولايات والنبوات، لا يمكن لأي صاحب شريعة وولاية أن يخرج عن دائرة ولايته. ومن هنا ليس لأي سالك أو عارف أو كامل غنىً عنه (ﷺ)، ولا يمكن بلوغ الحق دون شفاعة «من له الاسم الأعظم». وكل كامل في عالم الوجود مردّه مقام النبي الأكرم (ﷺ) وولايته وأهل بيت العصمة والطهارة. ومن هذا المنطلق استنبط صدر المتألهين أساس المعارف والمباني المتعلقة بعلوم المبدأ والمعاد وما بيّنه في كتبه من الحقائق والمعارف، من مشكاة النبوة والولاية، وجعلها مطابقة لما جاء في القرآن الكريم والروايات المنقولة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام، علّه - حسب اعتقادي - يحصل عن طريق الإتصال بمقام الولاية وبلوغ درجة الكشف علىٰ الحقائق من مقام الولاية كما هي لا غبار عليها.

ومن هنا شملت فلسفته نفائس أفكار أهل الرأي والراسخين من حكماء المشّائية، وتضمنت نقاوة وصفاء أفكار أهل الإشراق وحكماء الرواق، وطابق بين هذه المعارف والحقائق وبين المباني والمسائل الواردة في الكتاب والسنة. ويمكن القول أن المعارف التي استنبطها من الراسخين في العلم وورثة علم الكتاب والسنة تشكل أبرز مؤلفاته الفلسفية، فبعض المسائل النادرة الخاصة بالمبدأ والمعاد هي عبارة عن حقائق لا يحويها إلا الكتاب والسنة وروايات أهل البيت عليهم السلام، لذا نراه قال في مقدمة هذا الكتاب (الشواهد):

«تفرّدت بأمور شريفة عالية خلَت عن مثلها زُبُر الأولين وإن

كانوا من الأساطين، وَكّلت عن إدراكها أفهام الآخرين وإن كانوا من المتفطنين، هي لعمري أنوار ملكوتية يتلألأ في سماء القدس والولاية وأيدي باسطة يقرع باب النبوة وقد أودعنا بعضاً من هذه المسائل في مواضع متفرقة من الكتب والرسائل وكثيراً منها مما لم يمكنني أن أنصّ عليها خوفاً من الإشتهار وحيفاً عليها من الإنتشار في الأقطار».

* * *

كما أوضحنا سابقاً فإن حقائق الأشياء في مقام العلم والمرتبة الأصلية للحقائق ليست مصطبغة بلون الأكثرية بل بشكل صرف ووحدوي، وليس للقوة النظرية قدرة إدراك للحقائق بشكل صرف لأن لها تعيّن.

إن حقيقة كل شيء هي عبارة عن كيفية تعيّن ذاك الشيء في علم الحق، ولا يحصل كمال العلم بكل شيء إلا بالإتصال بمرتبة الوحدانية، والإتصال بين العبد والسالك والحق لا يمكن تحقيقه دون رفع التعينات ورفض الحدود وإزالة الوسائط النورانية والظلمانية، ولكن يستحيل رفع الوسائط إلا بتحقيق الشهود.

يقول شيخ المشائية إن الإسلام قد أدرك من وراء حجاب القوة النظرية هذه الحقيقة وهي أن: «ليس في قدرة البشر[١] الوقوف على حقائق الأشياء بل غاية الإنسان أن يدرك خواص الأشياء ولوازمها»[٢].

إن المحققين من أهل الرأي هم على اقتناع بأن العلم الحاصل عن طريق التصفية وهو حق اليقين وعين اليقين هو أصفى وأتم وأكمل، وإذا ما تم استحصاله بشروط فلا يمكن أن يتطرق الجهل إليه ويزول احتمال عدم الإصابة، ولكن هؤلاء المحققين يستبعدون حصول مثل هذا العلم لأنه منحصر بالأنبياء وخلاصة الأولياء.

ورغم صحة الكلام القائل بأن العلم الحاصل عن طريق الكشف والشهود صعب المنال «وجلّ جناب الحق أن يكون شريعة لكل وارد»، لكن الإنسان قادر على تحصيله إذا اعتقد الطريق الصحيح، والدليل على كلامنا هو كتب أهل العرفان وما تحتويه هذه الكتب من مواضيع خاصة بالمعارف، لأنه وكما ذكرنا مراراً فإن المواضيع المدونة في كتب العرفاء المرتبطة بالمعارف هي أكمل بكثير من مباني

---

(١) وهو (ره) أدرك هذا السر بصحة الفطرة وصفاء الروح.

(٢) لقد كان للشيخ الرئيس ودون أي تشكيك رأيه بطريقة الشهود والكشف، ولكن أفكار العرفاء في عصره لم تدون على طريقة أهل الرأي كما هو الحال في عصور ما بعد الشيخ، إذ كان هناك في عصره مسائل مغلوطة ومخالفة لسبيل البرهان يتناقلها المتفلسفون.

الفلاسفة.

طبعاً لا ننكر أن خرق الحجب الإمكانية وتجريد أو تصفية القلب من الكدورات، أمر عسير جداً علىٰ الإنسان الذي انغمس منذ بداية وجوده في الكثرة والمادة بل في عين المادة والكثرة، فالإنسان وليد الطبيعة وصاحب النفس الأمارة الذي لا يرىٰ في نفسه إمكانية حصول المعرفة عن طريق التصفية والكشف، عليه أن يسلك طريق البرهان «الميسور لا يسقط بالمعسور وما لا يدرك كلّه لا يترك كلّه».

إن طريقة السلوك والسير عن طريق الكشف هي ذاتها طريقة أولي العزم من الأنبياء، فأولياء الحق قد بلغوا أصل وجود الحق عبر هجران عالم المادة ودار الغرور وخرق الحجب الإمكانية، وشاهدوا قيامتهم في هذه النشأة، ودعوا أتباعهم بعين الجمع ووحدانية الوجود. وقد ورد هذا المعنىٰ بشكل جلي في القرآن الكريم والأحاديث النبوية وروايات أهل بيت النبوة، مثل الآية المباركة ﴿إنا لله وإنا إليه راجعون﴾ و﴿وإن إلىٰ ربك المنتهىٰ﴾ وقد روي عن الرسول الأكرم (صلى الله عليه وآله وسلم) أنه قال «إني لست كأحدكم، أبيت عند ربي يطعمني ويسقيني».

إن مشاهدة وجود الحق بشكل صريح برفض التعينات الإمكانية هي مراد أهل الله، فقد حصل شهود الحق في هذه النشأة للمخلّص من الأولياء، حيث تضمن قول لأمير المؤمنين (عليه السلام) إشارة إلىٰ هذا المعنىٰ، حيث قال: لو كشف الغطاء ما ازددت يقيناً، رأيت ربي بعين قلبي، ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله قبله وبعده ومعه وفيه». إن رفع الحجب في القيامة الكبرى يتم لجميع أفراد البشر في مقام رفض التعينات وتجلّي الحق بأسماء قاهرة وصعق من في السماوات ومن في الأرض.

قد بيّنا هذا المعنىٰ بشكل مفصل في شرحنا لمقدمة القيصري وشرح فصوص الحكم للشيخ الأكبر وشرح النصوص، وقررنا تبيان ذلك أيضاً في التعليقات علىٰ هذا الكتاب[١].

* * *

(١) راجع شرح «مقدمة القيصري» (١٣٨٥) هـ ق ـ ص (٥٦٤) إلىٰ (٥٨٥).

بيان خصائص كتاب «الشواهد الربوبية»

يمثل هذا الكتاب زبدة الأفكار الخاصة لصدر الدين الشيرازي. لقد اعتمد ملا صدرا في هذا الكتاب الايجاز والإختصار في بعض المسائل والتفصيل في بعضها الآخر، أي أنه اعتمد البرزخ بين الإجمال والإيجاز والإختصار والتفصيل، وأورد آراءه في الغالب بعبارات سلسة وجذّابة.

ويضم هذا الكتاب إلىٰ حدّ ما ملخصاً لكتاب «الأسفار»، ففي الأسفار وردت جميع الأفكار والآراء إلىٰ حدّ ما، حيث قام صدر الدين الشيرازي وضمن شرح كل المشارب وبيان حقيقة المباني الفلسفية المهمة لجميع أصحاب الرأي وأهل معرفة الحقائق بتبيان مواقفه وآرائه، لكنه في هذا الكتاب يبيّن آراءه بشكل ملخص.

وبعبارة أخرىٰ فإن كتاب «الأسفار» اشتمل على آراء وأفكار أصحاب المعارف والمشارب، فقد ورد ـ علىٰ سبيل المثال ـ في مبحث الوجود ذكر الطريقة المشّائية التي تقول بتباين الحقائق، وبعد تحقيقات واسعة تم إرجاع هذا القول إلىٰ حكماء الفهلوية، وتم اعتبار تباين الوجودات تبايناً بالعرض ناجماً عن الماهيات بالإستناد إلىٰ قرائن موجودة في كلمات المشائية، ومنها: «ذوات الأسباب لا تعرف إلا بأسبابها، والعلة حد تام لوجود المعلول» وغير ذلك من القواعد العقلية مثل: «فعل كل فاعل مثل طبيعته» و«إن الحق هو المبدء والمنتهي» و«كل حقيقة ترجع إليه». ومع ملاحظة أن المحققين من المشائيين يقولون بأصالة الوجود تم إرجاع قولهم إلىٰ الفهلويين، ومن ثم تم بيان حقيقة قول حكماء الفهلوية وإثبات أنهم يعتبرون الوجود حقيقة واحدة، وبعد التمحيص والتحقيق في قول الفهلوية وإثبات تشكيك خاص في حقيقة الوجود بمهارة خاصة، أعيد هذا القول إلىٰ عظماء العرفاء وشيوخ الصوفية القائلين بتشكيك خاص الخاص ووحدة الذات في الوجود، وكالصوفية أي بالتبعية منهم تم الإستدلال علىٰ ذلك بآيات قرآنية وروايات لأهل البيت عليهم السلام[1].

---

(١) الأمور العامة في «الأسفار»، مباحث الوجود، طبعة (١٢٨٢) هـ. ق ـ ص (٩، ١٠، ٢٥، ٢٦) والفصول العرفانية في مسألة العلة والمعلول (السفر الأول ص (١٨١ ـ ١٩٠) إلهيات «الأسفار»، طبعة ١٣٨٢ هـ ق ـ ص (٢٢، ٢٣، ٢٤، ٥٨، ٥٩، ٦٠).

وبطريقة خاصة ردّ قول القائلين بالنور والظلمة في أصل الوجود إلىٰ تشكيك خاص. والذين درسوا مباني ملا صدرا جيداً يعلمون أن هذا السبك من البحث في الدورة الإسلامية هو سبك خاص ينفرد به هذا الرجل العظيم الشأن، وهذا يبيّن أن ملا صدرا أستاذ ماهر في جميع المسالك الموجودة في الفلسفة. فمن يتطلع بعين بصيرة ووعي علمي كبير إلىٰ حاشيته لكتاب «الشفاء» لرآه من أعظم الحكماء المحققين المشائيين، كما أن حاشيته وتعليقاته علىٰ كتاب «حكمة الإشراق» توضح مهارته في هذا المجال، ولو أن ملا صدرا كان قد انصرف في تحقيقه لقواعد الإشراق عن مناقشة مباني شيخ الإشراق، أي لو أنه لم يكن بصدد الانتصار للشيخ الرئيس وأتباعه في بعض المباني وانصرف إلىٰ تحكيم المباني فقط لاعتبره المراجعون لحواشي حكمة الإشراق حكيماً متبحراً وصاحب رأي في حكمة الإشراق. كما أنه ليس هناك بعد الشيخ الطوسي بين الحكماء المسلمين من هو أفهم من ملا صدرا في أصول وعقائد المتكلمين وآراء أهل الكلام، لأن الشيخ والفارابي وشيخ الإشراق وغيرهم من العظماء كانوا ينظرون إلىٰ كلام وأقوال المتكلمين بعين الحقارة وقلّما كانوا يناقشونها أو يهتمون بها.

فقبل ملا صدرا كانت هناك اختلافات في وجهات النظر بين العرفاء الساعين إلىٰ الحقيقة والمحققين من أهل الفكر والرأي والمتخصصين في العلوم الحقيقية من عرفاء ومشايخ الصوفية وفلاسفة المشائية والإشراق، وكل فريق كان يسعىٰ إلىٰ إثبات طريقته ونفي مسالك الآخرين. وقد كان ملا صدرا ماهراً ومتخصصاً في بيان المسائل العلمية لكل فريق، وبعد إدراكه الكامل لكل هذه المشارب لجأ إلىٰ التحقيق وتبيين المعارف.

فقد أثبت ببراهين متعددة كثيراً من قواعد المشائية[1]، وردّ علىٰ إشكالات مخالفي هذه الطريقة، وقوّم كثيراً من القواعد العقلية والكشفية[2].

---

(١) من قبيل تركيب الجسم من الهيولى وصورة وهذا ما جادله حكماء الإشراق، وكذلك إثبات الصورة النوعية التي أثبتها الشيخ وسائر أتباع المشائية ورفضها شيخ الإشراق والخواجة تبعه في هذه المسألة. سفر النفس، «الأسفار» ـ طبعة (١٢٨٢) هـ. ق، ص (٢٤)، والجواهر والإعراض ص (١٦٣).

(٢) مثل القول بمثل الأفلاطونية التي طعنها الشيخ والفارابي والخواجه والميرداماد وسائر أتباع المشائية، وكذلك جواز التشكيك في الحقيقة الواحدة التي حاول الشيخ وأتباعه وعلىٰ مدىٰ سنين طويلة نقضها والإشكال عليها، أما ملا صدرا فقد أثبتها وفق قواعد أهل الرأي.
أنظر «الأسفار»، طبعة (١٢٨٢) هـ. ق، فصل في اختلاف أنحاء التشكيك، ص (١٠٤، ١٠٦)، وأيضاً بحث التشكيك ص (١٠٩، ١١٠)، ومباحث مثل الأفلاطونية، «الأسفار» (١٢٨٢) هـ. ق، ص ١٣٠، ١٣١، ١٣٢.

لقد أنكر الشيخ وأتباعه وبشكل كامل وجود البرزخ وأشباح المثالية، وقد اتفق جميع الحكماء على هذا المعنى إلى ما قبل ملا صدرا. وقد رفض ملا صدرا كل أدلة الشيخ، وأثبت في مباحث العقل والمعقولات ومبحث النفس تجرد الخيال المتصل والبرزخ المنفصل.

وسنبيّن هذه المسألة صراحة في هذا الكتاب أيضاً[1].

إن قلة من المفكرين بين أساطين فن الحكمة والعرفان كان لهم رأي صائب وفكر وحدس دقيق بكل ما في الكلمة من معنى.

إن الحكمة المتعالية لملا صدرا هي فلسفة خالية ومجردة من التعصب والانحياز لطرف معين، حيث ساهم طرحه في قيام مصالحة دائمة بين الفلاسفة والعرفاء، وبعد ملا صدرا أخذ طلاب فن الحكمة والعرفان يدرسون تدريجياً كلا المنقبتين. ولأن إدراك كلمات ملا صدرا أمر غاية في الصعوبة لا يستطيع أحد أن يدّعي التخصص في فهم وتدريس كتب ملا صدرا إلاّ إذا كان ملماً وعارفاً في الحكمة النظرية لشيخ المشائية وكتب الإشراق التحقيقية مثل حكمة الإشراق والمطارحات وكتب العرفان في التحقيق ككتاب **«الفصوص»** لمحيي الدين و**«المفتاح»** و**«النصوص»** للقونوي و**«تمهيد القواعد»** لابن تركه.

وإذا أراد شخص أن يتخصص في الحكمة المتعالية ينبغي عليه أن يدرس شرح الإشارات للشيخ الطوسي والشفاء للشيخ الرئيس ابن سينا وحكمة الإشراق للشيخ المقتول وبعضاً من كتب التحقيق العرفاني، وأن تكون هذه الدراسة على يد أستاذ ماهر، ثم يلجأ إلى مطالعة الكتب الفلسفية لملا صدرا مطالعة عميقة[2]، لأن كتبه الخاصة ليست مجرد شروح على كتب الآخرين، مثل حاشيته على كتاب **«الشفاء»** وحاشيته على حكمة الإشراق، بل إن الشواهد والأسفار والمبدأ والمعاد والمظاهر الإلهية، كلها خليط من أفكار المشائية والإشراق وآراء أهل الكشف من الأولياء والخلّص من عرفاء الإسلام قدس الله أسرارهم، إضافة إلى آراء ملا صدرا الخاصة. ولكن ملا صدرا قد بيّن مطالبه بسبك رائع وصياغة مستوفية معتمداً عملية الكروالفر

---

(١) مباحث النفس، **«الأسفار الأربعة»** ـ طبعة (١٢٨٢) هـ. ق، ص (٩)، ومباحث العاقل والمعقول ـ طبعة (١٢٨٢) هـ. ق، ص (٣١٣، ٣١٤).

(٢) أنظر مقدمة الأستاذ المفكر جلال الدين همائي على شرح المشاعر للنكرودي، مشهد (١٣٨٣) هـ. ق ـ ص (٨، ٩)، وهذه المقدمة.

في التحقيق، وجاءت عبارات السهل الممتنع لملا صدرا لتغوي الشخص السطحي وتجعله يتصور أنه بلغ حاق مراده.

ففي كتاب «الشواهد» كرس ملا صدرا فصوله لتبيان آرائه رغم أنه اعتمد الاختصار في كتابة الكتاب. وإذا ما درس طالب الكتاب لدىٰ شخص متبحر في كلمات ملا صدرا فسيحصل لديه فهم وافٍ لعباراته، وليس صحيحاً أن الأمر يتطلب الرجوع إلىٰ كتبه ومؤلفاته المفصلة إلا إذا كان المراد إجراء تحقيق واسع في أفكار وآراء ملا صدرا، ولهذا الغرض أيضاً لا نظير لكتاب «الأسفار» أبداً.

إذن لا بد من القول إن الشواهد الربوبية هو من الكتب التي تحوي نصوصاً فلسفية عالية تحتاج إلىٰ شرح وتبسيط من قبل أستاذ ماهر.

وهذا الكتاب يشتمل علىٰ الآراء الخاصة لملا صدرا الشيرازي، وأفكاره الخاصة هي نفسها التحقيقات التي تقدم لنا المسائل الفلسفية المعقدة.

وقد بيّن ملا صدرا في هذا الكتاب آخر آراءه وعقائده[١]، وفي بعض أجزاء هذا الكتاب نلاحظ مطالب لم ترد حتىٰ في الأسفار وغيره من كتب ملا صدرا[٢].

وفيما يتعلق بالغوامض التي تعتبر من مختاراته كان لملا صدرا نهج معين، إذ كان يضع أفكاره في الخفاء بعد تحقيقات واسعة في آراء الآخرين، وكان في أوقات أخرى يجري تحقيقات كاملة حولها، ولكن قارىء مؤلفات ملا صدرا يجد في طياتها رموزاً كثيرة، ومعظم هذه الرموز تتجلّىٰ في تفسيره للقرآن الكريم. إن عباراته لسلاستها وجاذبيتها جعلت البعض من الجهلة المغرورين يتصورون أن لا حاجة لمعلم لفهم كتبه العلمية، في وقت وضع فيه ملا صدرا كثيراً من تحقيقاته بالرموز والإشارات.

ولكي نبيّن خصوصيات كتاب «الشواهد» ومزاياه دون الخوض في التفاصيل، سيكون لنا مرور سريع ومختصر علىٰ ما ورد في هذا الكتاب من مسائل، لتتكون لدينا مقارنة بين كتاب «الشواهد» وغيره من كتب ملا صدرا وبين آرائه وعقائد حكماء المشائية والإشراقية والتصوف والعرفان شكر الله سعيهم.

* * *

---

(١) يبدو أنه كتب «العرشية» و«المشاعر» بعد كل مؤلفاته السابقة.

(٢) مثل إثبات الحركة في الجوهر عن طريق الفاعل والغاية وإثبات المثل الافلاطونية عن طريق الحركة والإدراك وآثار العقول المجردة، ص (١٥٩، ١٦٠، ١٦١) من هذا الكتاب.

يشتمل هذا الكتاب علىٰ خمسة مشاهد يحوي كل منها شواهد، وكل شاهد يشتمل علىٰ إشراقات ملكوتية نزلت علىٰ قلب المؤلف من السماء «فها هي التي أذكرها من أصول أودعتها في أبواب وفصول وترجمتها بالمشاهد والشواهد يطلب منها المآرب والمقاصد»(١).

إن سبب تأليف هذا الكتاب هو «أمر آمر قلبي ووقعت إليّ إشارة مشير غيب»، حسبما جاء علىٰ لسان المؤلف الذي يتصل بملكوت الوجود. فقد استدل ملا صدرا بالبراهين في تبيان المسائل،حيناً بشكل موجز، وحيناً بطريقة الإيماء، وحيناً بشكل مفصل، وأحياناً كثيرة بشكل برزخ ما بين الموجز والتفصيل ولم يعتمد طريقة دفع النقوض والأسئلة. وخصص كتابه «**الأسفار الأربعة**» المبسط لتفصيل المطالب ونقل الأقوال. وجاء هذا الكتاب بمثابة العقل الإجمالي، أما الأسفار فهو صورة تفصيلية للشواهد «العقل البسيط الإجمالي خلاق للصور التفصيلية وخزينة مدركات الحقائق المندمجة».

المشهد الأول

وهو فيما يفتقر إليه في جميع العلوم من المعاني العامة، وقد ثبت أن العلم الأعلىٰ والفلسفة الأولى لهما مركز السيادة علىٰ سائر العلوم، وليس لأي علم آخر غنى عنهما، فموضوعات جميع العلوم هي جزء من مسائل ومحمولات هذا العلم، وهذه المسائل وهي موضوعات جميع العلوم يتم إثباتها في هذا العلم وليس في العلوم الجزئية «لأن موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية».

الشاهد الأول:

لقد لخص ملا صدرا مطالب هذا المشهد في خمسة شواهد لكل منها إشراقات.

«الإشراق الأول»:

في تحقق وخارجية الوجود.

الوجود أحق الأشياء بالتحقق لأن غيره به يكون متحققاً وكائناً في الأعيان والأذهان، فهو الذي به ينال كل ذي حق حقيقته.

---

(١) «الشواهد الربوبية» ص (٤، ٥).

«الإشراق الثاني»:

في الإشراق الثاني أورد بعض الأحكام من قبيل أن الوجود لا يمكن تعريفه، والتعريف خاص بالماهيات، وأن تصوّر الشيء العيني عبارة عن حصول معناه وانتقاله من حدّ العين إلىٰ حدّ الذهن، فهذا يجري في غير الوجود، وأما في الوجود فلا يمكن ذلك إلا بصريح المشاهدة وعين العيان دون إشارة الحد والبرهان وتفهيم العبارة والبيان.

وبعد ذكر هذه المعاني بيّن مسلكه في الوجود «الوجود ليس بكليّ ولا جزئي ولا عام ولا خاص بل يلزمه هذه الأشياء بحسب الدرجات وما يوجد به من الماهيات وعوارضها، وهي في ذاته أمر بسيط لا يكون له جنس ولا فصل ولا يحتاج في تحصله إلىٰ ضميمة قيد فصلي أو عرضي مصنف أو مشخص.

ويرجع «التفريع» مسلك حكماء المشائية إلىٰ مسلك حكماء الفهلوية، ويبرر مسلك المشائين.

وفي تحقيقاته العالية يثبت أن الوجود هو عين الصفات الكمالية. وأن الوجود في كل شيء عين العلم والقدرة وسائر الصفات الكمالية للموجود، ويبيّن أيضاً أن بين الوجود والماهية الموجودة به ملازمة عقلية لأصحابه، ولا بد أن يكون أحد المتلازمين تلازماً عقلياً متحققاً بالآخر أو هما متحققان بأمر ثالث. إن النواحي الخلقية هي نفسها الماهيات والأعيان الثابتة التي تمنع استناد الشرور إلىٰ الحق، وقد بيّن أيضاً بعض الأحكام السلبية حول الوجود في إشراقات المشهد الأول، وناقش تصوّر بعض المشائيين الذين يعتقدون بأن الوجود عرض محتجاً بأن الوجود المعلول له موضوع.

وأوضح كذلك أن الوجود عين الماهيات، وليس لهذا المعنىٰ فرق في الذهن أو خارجه، وبيّن ما يميّز بين الوجودات. كما أثبت أن ليس للوجود أفراد، بل هو حقيقة عرضية وطولية رفيعة الدرجات، وأن الموجود متشخص بذاته متطور بأطواره ودرجاته، فتخصص كل وجود إما بالتقدم والتأخر أو بالكمال والنقص أو بالغنىٰ والفقر، وكل وجود واقع في مرتبة من المراتب السابقة علىٰ الوقوع في المواد والاستعدادات فكونه واقعاً في تلك المرتبة مقوم له لا يتصور زواله عنه مع بقائه في نفسه[١].

---

(١) لقد بينا ذلك بشكل مبسط في تعليقاتنا علىٰ شرح «المشاعر»، وتحدثنا عن مختلف المشارب (فيما يخص التباين حول مسألة الوجود ومذهب الفهلويين ومختار العرفاء) شرح «المشاعر»، طبعة مشهد ١٣٤٢ هـ، ص (٩٠ ـ ١٣٠)، مباحث الوجود ص (٦ ـ ١٤).

وفي «الإشراق الثامن» بيّن كيفية اتصاف الماهية بالوجود وناقش أقوال الفلاسفة في هذا المجال، وأوضح أن الوجود كما مرّ نفس موجودية الماهية لا موجودية شيء غيره لها كسائر الأعراض حتىٰ لزم أن يكون اتصاف الماهية به فرع تحققها في نفسها، واستشهد بأقوال الشيخ الرئيس حول هذه المسألة.

وفي «الاشراق التاسع» ناقش بعض إشكالات شيخ الإشراق علىٰ كون الوجود متحققاً في الأعيان، وأثبت أن العلم بحقائق الوجودية عن طريق الكشف واستعداد الإنسان الكامل أمر ميسور، فإذا جهل جهل كل ما عداه وعرفانه لا يحصل إلاّ بالكشف والشهود «من لا كشف له لا علم له».

أما في الإشراقين العاشر والحادي عشر من هذا الشاهد فقد تناول مسألة العلم الإلهي والفلسفة الملكوتية، وفي هذه المسألة استدل بكلمات الشيخ الرئيس، وبيّن اعتراضات البعض علىٰ الشيخ وعدم إدراك البعض الآخر لكلماته، ورغم أنه تناول باختصار موضوع العلم وفق مطالب الشيخ، وعرض له مفصلاً في التعليق علىٰ إلهيات الشفاء، إلا أن كلماته في هذا الباب عظيمة وتحوي بعض الدقائق والتفاصيل الخاصة به.

وفي «الإشراق الثاني عشر» بيّن المقولات العشر بنفس الطريقة التي اعتمدها الشيخ في الشفاء (راجع ص ٢١ ـ ٢٤).

الشاهد الثاني

يشتمل الشاهد الثاني من هذا المشهد علىٰ إشراقات عدة، أولها في الإشارة إلىٰ نشأة الوجود، والثاني في الإشارة إلىٰ حقيقة الوجود الذهني وإثبات الظهور المثالي والنشأة الأخرىٰ علىٰ أنها من حقائق الوجود. وقد بحث ملا صدرا من خلال الإشراقات العشرة هذه المسألة طبقاً لمختلف المسالك. وقد بحث مسألة الوجود الذهني في هذا الكتاب بشكل متوسط بينما فصّل ذلك في الأسفار[١] وحواشيه علىٰ الشفاء[٢]. إن إدراك كلمات ملا صدرا في هذا الموضوع أمر صعب للغاية، وهذا ما يميزه عن غيره من الحكماء. وقد عرض الشيخ في الشفاء لهذه المسألة[٣]، ولكن

---

(١) راجع المجلد الأول من «الأسفار»، طبعة (١٢٨٢) هـ. ق ـ من ص (٦٥) إلىٰ ص (٨٠).

(٢) راجع حواشي ملا صدرا علىٰ «الشفاء»، طبعة (١٣٠٦) هـ. ق ـ من ص (١٢٦) إلىٰ ص (١٣٩).

(٣) راجع «الشفاء» للشيرخ، إلهيات، طبعة (١٣٠٦) هـ ق ـ من ص (٤٥١) إلىٰ ص (٤٥٣).

ثمة بون شاسع بين تحقيقاته وملا صدرا[1].

لقد بحث ملا صدرا في إشكالات الوجود الذهني والظهور المثالي حسب مشربه ومشرب قوم «الحكماء» الذين يعتبرون الصورة الذهنية والعلم عرضية، وقد رد علىٰ ذلك بشيء من التفصيل، وقد ذكر في هذه المسألة قول الفصل وحققها بما لا مزيد عليه.

الشاهد الثالث

الشاهد الثالث من هذا المشهد هو «في الإشارة إلىٰ واجب الوجود وما يليق بجلاله ومرتبته وأن أيّة وحدة تخصه وأيّة نعوت تخصه»، وفيه إشراقات.

«الإشراق الأول» في إثبات الوجود الغني الواجبي. يقسّم ملا صدرا الوجود في هذا الإشراق إلىٰ مستقل غير قائم بغيره إما لكونه موجوداً بعد العدم وإما لكونه ذا ماهية، والماهية ليست سبباً للحاجة إلىٰ العلة ولا هي أيضاً مجعولة متعلقة بالجاعل، فالوجود المتعلق بالغير المتقوم به يستدعي أن يكون ما يتقوم به وجوداً أيضاً، وقد ذكر هذا البرهان أيضاً في كتاب المشاعر والأسفار وغير ذلك من كتبه.

وفي «الإشراق الثاني» أثبت عن طريق برهان خاص أن الحق تعالىٰ ومبدىء الوجود ينبغي أن يكون جامعاً لكل النشئآت والفعليات، فلا مكافىء له في الوجود ولا ندّ ولا شبه، بل ذاته من تمام الفضيلة يجب أن يكون مستند جميع الكمالات ومنبع كل الخيرات فيكون بهذا المعنى تامّاً فوق التمام، وفي القرآن الكريم وردت إشارات واضحة إلىٰ هذا الموضوع مثل الآية المباركة **﴿وإن من شيء إلا وعندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم﴾**.

إن الأسماء الحسنىٰ هي تلك الحقائق المتجلية في رقائق الوجود وهي أصل وتمام حقيقة الأشياء.

وقد أوضح ملا صدرا في الإشراق الثالث في هذا الشاهد كيفية ثبوت الصفات ونشأة الذات لانتزاع الصفات الكمالية. وقد اختار هنا قول أهل العرفان بأن صفات الحق وأسماءه موجودات لا في أنفسها من حيث الحقيقة الأحدية «ولله الأسماء الحسنىٰ، أياً ما تدعوا فله الأسماء الحسنىٰ».

---

(١) مباحث الوجود الذهني من ص (٢٤) إلىٰ ص (٣٥) من هذا الكتاب.

والصفات بعبارة أخرىٰ هي نفسها تلك الأسماء المتطابقة مع الذات.

وفي الإشراقين الرابع والخامس بيّن ملا صدرا قدرته تعالىٰ وعلمه الكمالي بالممكنات، وذكر أقوال أهل الرأي وأصحاب الطرق في العلم وبيّن وجوه الخلل والفساد فيها، وتحدث في مقام إثبات علم الله التفصيلي بالموجودات قبل تكوّن الأشياء، مستخدماً نفس العبارات التي استخدمها العرفاء في عالم المثال حول هذه المسألة، وافترض الباري تعالىٰ بمثابة مرآة تعكس صور جميع الحقائق. وأوضح الفرق بين العلم التابع للمعلوم والعلم المتبوع المقدم علىٰ إيجاد المعلوم، وجاء توضيحه في هذه المسألة طبقاً لطريقة العارفين[1]، وذكر كلمات أهل السلوك مستنداً إلىٰ براهين فلسفية.

في «الإشراق السادس» بيّن ملا صدرا الأساس بين الحق تعالىٰ وبين الموجودات، وضرورة العلاقة بين العلة المفيضة للوجود المعلول والمعلول المفاض من العلة، وأوضح العلاقة بين أسماء الله الحسنىٰ ومظاهرها، فجوهر العالم صورة ومثال لذات الموجد واعراضه لصفاته، كما اعتبر حقيقة الذات بأنها الغنى عن الأشياء وعن العالمين ومرتبة ثبوت الحقائق. وفعله ليس إلا إضافته القيومية المصحّحة لجميع الإضافات له، فله إضافة واحدة فقط يصحّح جميع الإضافات الفعلية كما أن له ذاتاً واحدة يصحح جميع الكمالات الوجودية.

وفي «الإشراق السابع» أثبت أن ذاته تعالىٰ صرف الوجود الذي لا أتمّ منه والوجود أعرف الأشياء وأبسطها، والله سبحانه وتعالىٰ أقرب من كل قريب «إلا أنه بكل شيء محيط» و«نحن أقرب إليه من حبل الوريد». (راجع ص ٤٢، ٤٣).

ومن هنا فإن ذات الحق لا كاشف له فلا جزء له خارجياً ولا جزء له عقلياً، وإذ لا ماهية له فلا جنس له ولا فصل ولا مادة له ولا صورة. لذا فإن من لاحدّ له لا برهان عليه، وأما صفاته فلا استحالة في كون معانيها ذوات حدود وبراهين لأنها مفهومات كلية.

إن اسم الله والاسم الأعظم الذي هو في مقام جمع الجمع للأسماء وله مرتبة الخلافة بين الذات والصفات التفصيلية باعتباره متجلياً في جميع الحقائق، وجميع

---

(١) لقد بيّن ملا صدرا في «الأسفار» والمبدأ والمعاد مسألة العلم بشكل مفصل لم يتطرق إليها أي كتاب من قبل بهذا التفصيل. «الأسفار الأربعة»، إلهيات بمعنىٰ أخص - طبعة (١٢٨٢) هـ ق، من ص (٣٠) إلىٰ ص (٦٤).

الأسماء ومظاهرها هي صورة وظاهر وسدنة هذا الاسم الأعظم واسطة ظهور جميع الموجودات، لذا يقول ملا صدرا:

«وأما مفهوم اسم الله ومعناه فوجود جميع الموجودات برهانه وحدود جميع الحقائق الإمكانية واقعة في حدّه».

وقد اختار ملا صدرا في هذا البحث طريقة العرفاء[١] واعتبر أن عالم الوجود هو صورة الحق واسمه، والغيب معنىٰ الاسم الباطن والشهادة معنىٰ الاسم الظاهر.

أما في «الاشراق الثامن» فقد أجرىٰ ملا صدرا تحقيقاً في بيان وجوه الفرق بين الاسم والصفة، نفىٰ فيه تركيبة من المفاهيم المشتقة، وقد أورد هذا البحث أيضاً في الأسفار والمبدأ والمعاد والمشاعر. وقد بيّن المصنف مبحث المشتق مفصلاً في تعليقه علىٰ المشاعر وأثبت أن المشتق ليس بسيطاً بشكل مطلق، وأن لفظ المشتق الإسمي القابل للحمل علىٰ الذوات موضوع لأمر وحداني قابل للإنحلال إلىٰ معنون مبهم دون النسبة[٢].

في «الإشراق التاسع» ذكر ملا صدرا سائر الطرق المطروحة للوصول إلىٰ الحق وصفاته وآثاره، ثم تطرق إلىٰ طريقة الصديقين، وفي «الإشراق العاشر» طرح وبشكل كامل قاعدة بسيط الحقيقة وأتىٰ ببراهينه عليها، وأثبت من خلال هذه القاعدة وحدة شخصية مختار العرفاء، واستشف من ذلك أن ما سوى الله أباطيل وأوهام.

---

(١) طرح ملا صدرا مباحث من هذا القبيل بالتفصيل في «الأسفار» وسائر كتبه، لكنه أكد في تفسيره للقرآن الكريم علىٰ بيان مثل هذه الحقائق. «الأسفار الأربعة»، إلهيات بالمعنىٰ الأخص - طبعة (١٢٨٢) هـ. ق، ص (٧٨، ٧٩، ٨٠).

(٢) لقد لخّص ملا صدرا هذا البحث عن بحث فصول العرفان المفصل في «الأسفار». أنظر شرح المشاعر مع تعليقات المصنف - طبعة مشهد (١٣٨٤) هـ. ق. ص (٩٣ - ٩٦).

وقد قلنا في تعالیقنا علىٰ هذا الكتاب تبعاً لسيدنا الأستاذ العلامة فقيه العرفاء والفلاسفة سيد الأكابر أديمت بركاته: إن المشتق متوسط بين الجوامد التي هي بسائط لفظاً ودلالة ومدلولاً، وبين المركبات تفصيلاً التي هي مركبات والدلالة والمدلول تركيباً تفصيلاً، والمتوسط بينهما هو المشتق، فهي أمر وحداني لفظاً ودلالة ومدلولاً في النظرة الأولىٰ ولكنه ينحل إلىٰ شيئين في المقامات الثلاثة عند التحليل والتجزئة عقلاً.

هذا التحقيق جاء قبل الأستاذ العلامة علىٰ لسان الفقيه المتبحر والفيلسوف الكبير أفضل المتأخرين الحاج الشيخ محمد حسين الأصفهاني المعروف بالكمباني في حواشيه علىٰ «الكفاية»، طبعة (١٣٤٤) هـ. ق - ص (٩١، ٩٤)، والسيد المحقق داماد في «القبسات»، طبعة (١٣١٢) هـ. ق - ص (٤٧، ٤٨). «ومفهوم المشتق ذات ما مبهمة، ينتسب إليها مبدأ الإشتقاق علىٰ أن تعتبر الإضافة إلىٰ ذلك علىٰ شاكلة التقييد «علىٰ سبيل القيد».

وبعد ذكر هذا التقريب بين الأصول والقواعد الكشفية، نفىٰ مسألة العلية والمعلولية من الوجود، واعتبر ضمن «إزالة الوهم» أن الوجود فرد متشخص واحد شخصي، وعلىٰ هذا الأساس أبطل مسلك ذوق التأله.

وعقب هذا المبحث واصل المؤلف بحثه في علم الحق. وحمل مسألة توحيد الوجود ومسلك القائلين بالتشكيك الخاص وخاص الخاص بعض النتائج، منها مسألة خلق الأعمال وإبطال الجبر والتفويض وإثبات أمر بين أمرين وحمل المتشابهات في القرآن الكريم علىٰ المعنى الظاهر وحمل ألفاظ التشبيه علىٰ مفهومه الأول من غير لزوم تجسّم وتكثر علىٰ الباري تعالىٰ كما ذهبت إليه الحنابلة والمجسِّمة فهذا من غوامض الإلهية التي لا يمسها إلا المطهرون.

وضمن مسألة علم الحق وقدرته أوضح ملا صدرا مسألة المبدأ والتشكيك في فعل الحق والفرق بين الكلام والكتاب. وكل هذه المطالب هي تلخيص لما ورد في الأسفار الأربعة بالتفصيل.

ففي هذا الكتاب كما في «الأسفار» اعترض ملا صدرا علىٰ المتكلمين قائلاً:

«ومنهم من أول البعض وقرر البعض كمن يؤمن ببعض ويكفر ببعض، فكل ما ورد في المبدأ فأولوها وكل ما ورد في باب المعاد فقرروها علىٰ ظواهرها، والتفكيك غير معقول والتفصيل ترجيح بلا مرجِّح».

كان من المناسب أن يخصص المؤلف شاهداً آخر لبقية مباحثه المتعلقة بالأمور العامة لما هناك من اختلافات في الرأي حول أصول العقائد، ولكن المصنف قرر استكمال المبحث الخاص بالأمور العامة في الشاهد الرابع.

الشاهد الرابع

ويشتمل هذا الشاهد علىٰ إشراقات في سائر الأمور العامة.

«الإشراق الأول» في المتقدم والمتأخر وأقسامهما. وقد تناول ملا صدرا هذا المبحث باختصار مع ذكر بعض النقاط الدقيقة[١].

---

(١) إستناداً إلىٰ وحدة الوجود وتشكيك خاص الخاص، فإن حقيقة الوجود هي باعتبار الغنى عن العالمين وعدم التعين لا المتقدم ولا المتأخر، ولكن باعتبار التجلي والظهور المحسوس والخفاء في ذات الحقيقة متأخر في مكان ومتقدم في آخر، إلا أن التقدم والتأخر وفق مسلك أهل الله هما أمر خارج عن أصل الوجود. وكذلك تقدم الوجود علىٰ الوجود باعتبار حصول الكثرة الوجودية المتقدمة (بحق =

«الإشراق الثاني» في الواحد والكثير. إن الوحدة والكثرة بالنسبة للوجود هي من العوارض التي لا يحتاج الوجود في الاتصاف بها إلى خصوصية.

«الإشراق الثالث» في أقسام التقابل والغيرية. وقد بيّن ملا صدرا هذا البحث مفصلاً في الأسفار ومختصراً في هذا الكتاب. وحسب مسلكه القائل بأصالة الوجود واعتبارية الماهية، فإن ملا صدرا لا يعتبر الوحدة من الإعراض كالوجود، فهو يعتقد بأنها غير زائدة على الوجود. إن الوحدة تشترك مع الوجود في جميع الأحكام، وهي تعتبر من الأمور الذاتية للوجود: «تفصيل العدد لمراتب الواحد مثال لإظهار الموجودات وجود الحق ونعوته وكون الواحد نصف الإثنين وثلث الثلاثة وربع الأربعة... الواحد ليس بعدد باتفاق أهل الحساب والعدد ليس بواحد لأنه يقابله مع أنه عين الواحد الذي يتكرر... الحق المنزه عن نقائض الحدثان بل عن كمالات الأكوان هو الخلق المشبّه».

«الإشراق الرابع» في العلة والمعلول. يوضح ملا صدرا في هذا الإشراق أقسام العلة ويبحث المسألة المهمة القائلة بأن وجود كل معلول من لوازم ما هي علة له بما هي علة.

«الإشراق الخامس» وفيه موضوعات مثل إثبات الفاعل. وفي مسألة إثبات الفاعل يستشهد ملا صدرا بالقول المشهور للأقدمين «وفعل كل فاعل مثل طبيعته»، ويتناول بعض العقبات في هذا.

ولأن الحق ثابت محض (والعقول كذلك من صقع الربوبية وتابعة للحق) يجب أن تصبح واسطة في مقام صدور عالم الخلق والمادة وهو عين التجدد والحدوث عن طريق حركة ثباتها عين التجدد.

وأوضح هذا البحث مفصلاً في مؤلفاته لا سيما في الأسفار ورسالة الحركة والمفاتيح. وبعد بيان هذا المختصر حدّد ثلاث مراتب للوجود وفق آراء العرفاء وجاء ببراهين متعددة على أصل الوجود وعدم صلاحية الماهية للعلية والمعلولية، وجادل في قول بعض المتقولين بأصل الماهية وأصل الإتصاف، كما بيّن بعض أحكام العلة والمعلول، وبعد حديثه عن بعض أحوال العلة تطرق بشكل سريع إلى مسألة الشوق للهيولى إلى صورتها وإن استبعده الشيخ.

= لازم وتأخر بقضاء حتم) وتقدم الوجود على الماهية تقدم بالحقيقة. «الأسفار الأربعة»، طبعة (١٢٨٢) هـ. ق فصل بيان أقسام التقدم والتأخر ص (٢٥٦ ـ ٢٥٩).

وقد أورد ملا صدرا هذه المسألة بشيء من التفصيل في المجلد الأول للأسفار وفي الإلهيات بالمعنى الأخص.

وفي هذا الإشراق أيضاً نقل حكم الشيخ الرئيس في مسألة العلة والمعلول ومثّل ذلك بأمثلة عدة.

بيّن في «الإشراق السادس» عدة مسائل مهمة متعلقة بأحكام العلة والمعلول:

الأول: أن المبدأ الفاعل بالقياس إلى الماهية الموجودة المعلولة فاعل وبالنسبة إلى نفس الوجود الفائض عليها منه مقوم لا فاعل[١]، والمصنف يسعى وفق آراء العرفاء إلى نفي العلية والمعلولية من الوجود. وقد أشار إلى هذا المعنى أيضاً في الفصول العرفانية في الأسفار بصورة أخرى[٢].

والثاني: أن الصورة في كل شيء تمام حقيقته، والمادة أمر مبهم لا متحصل.

والآخر: أن صور العناصر «العناصر الأربعة» غير داخلة في حقيقة المركب العنصري.

والآخر: أن الصور النوعية عين الوجود، والوجود ليس بجوهر ولا عرض. وبيّن عدة نقاط لإثبات أن الحركة في جواهر الأجسام نافعة. واستناداً إلى الأصول الحكمية فإن الحركة الجوهرية مبنيّة على قواعد سنبينها فيما بعد.

«الإشراق السابع» في الإمكان والوجوب والقوة والفعل وفي إثبات الطبيعة في كل متحرك وفي سبب الموت الطبيعي[٣].

إن مقدمة وجود الحركة بل علة حدوث المتحرك والفاعل المباشر والمزاول للحركات هو الهيولى الأولي، والجسم يتحرك بالقوة لنيل الكمال وتحصيل الفعليات. إن الصور تتوارد على الهيولى بشكل متتابع، والهيولى يتحرك نحو صور الجواهر، وهذا هو معنى الحركة في الجوهر[٤].

---

(١) لقد ناقشنا هذه المسألة في مسفوراتنا لاعتقادنا بعدم صحتها، لأن المقوم والفاعل أمر واحد في الحقائق الوجودية هو المبدأ والمعاد «لأن النهايات هي الرجوع إلى البدايات» و«كل شيء يرجع إلى أصله» وفي التنزيل ﴿إنا لله وإنا إليه راجعون﴾، ﴿وإن إلى ربك المنتهى﴾.

(٢) انظر الفصول العرفانية في «الأسفار»، العلة والمعلول، ص (٢٢١، ٢٢٢، ٢٢٣).

(٣) لأن منشأ فاعل الموت الطبيعي هو لزوم رجوع الفرع إلى الأصل.

(٤) يشكل الهيولى مع صورة «لنا» على الدوام موضوعاً ثابتاً للحركة ولأمر عين التجدد والنفس السيالة، وهذا المقدار من الموضوع يكفي لشدة غموض المسألة ودقة مسلكها وصعوبة دركها، أنكرها الشيخ الرئيس رئيس المشائية والشيخ الإشراقي رئيس الإشراقيين.

ويعتقد ملا صدرا بأن المبدأ القريب والفاعل المباشر للحركة يجب أن يكون سيالاً، وأورد براهين متعددة لإثبات ذلك. إن الفاعل المباشر للحركة والطبيعة السيالة وفاعل وجود الحركة ومخرج المتحرك من القوة إلىٰ الفعل، هو الحق الأول أو وجه من وجوه الحق.

وقد غفل حكماء المشائية والإشراق عن هذا الأصل التام ونفوا الحركة في الجواهر، ومن هنا يجب أن يكون الموجود الثابت مجرداً من المادة، أن أصل الطبيعة قابلة للاشتداد والتضعف. واستناداً إلىٰ قانون الحركة واستكمال الذات ولزوم رجوع كل فرع إلىٰ الأصل، وأن علة مفيض الوجود معلولة بالصورة التامة وكمال المعلول ومبدأ الرجوع، عزى ملا صدرا علة الموت الطبيعي إلىٰ اضمحلال القوىٰ الجسمانية وفناء البدن.

وبعد أن تكلم ملا صدرا عن القوة والفعل وتقسيم الشيء إلىٰ موجود بالقوة وبالفعل وبيان وجوب تحرك المادة حسب جوهر الذات في الصور الجوهرية، راح يطرح مبحث الحركة والسكون الذي بينه قوم في المباحث الطبيعية[1]، بعض مباحث الحركة والسكون أورده في الإشراق السابع، كما أورد قسماً من أحكامه في الإشراق الثامن. وقد استشكل البعض درج ملا صدرا الحركة والسكون العارض للجسم في العلم الإلهي، في حين أنها تعتبر مسألة طبيعية، واستشكالهم هذا ليس في محله، إن الحركة بمعنى أشمل هي مثل القوة والفعل من العوارض الطبيعية للوجود، وقد أوضح ملا صدرا في هذا الإشراق المباحث المهمة لحركة الجوهر ثم أورد بعضاً من أقسام وأحكام أصل الحركة، وأثبت في ختام هذا البحث حدوث العالم الزماني علىٰ أساس الحركة الجوهرية، وبهذا التحقيق جمع بين الشريعة والحكمة، والشريعة المحمدية جامعة للحقائق البرهانية والمآرب الكشفية والخطابات اللطيفة كيف ومشرعها يتكلم مع كل طائفة علىٰ قدر أفهامهم.

الشاهد الخامس

يشتمل الشاهد الخامس من المشهد الأول علىٰ أحوال وأحكام الماهية واعتباراتها التي عبّر عنها أهل الحكمة بالكلية الطبيعية، وقد تناول شيخ المشائية

(١) قال في «الأسفار»: إن الحركة والسكون شبيهة بالقوة والفعل «إذ لا يحتاج الموجود في عروضهما له إلىٰ أن يصير نوعاً خاصاً طبيعياً أو تعليمياً، «الأسفار» ـ طبعة ١٢٨٢ هـ. ق، المجلد الأول، الأمور العامة، فصل في الحركة والسكون، ص (٢١٣، ٢١٤، ٣٢٧، ٣٢٨، ٣٢٩).

«أعلى الله مقامه» هذا البحث مفصلاً في الشفاء.

وقد ذكر ملا صدرا في هذا الكتاب اعتبارات الماهية، وحقق بشكل ملخص في الفرق بين الجنس والفصل والنوع والمباحث الخاصة باعتبارات الماهية، وتناول مسألة لم تتناوله كتب المشائين والإشراقيين، وأكد أن الفرق بين الكلي والجزئي هو في وجود السعي والوجود المقيد، وحقق في أن أول ما يدركه السعي العقلي في مقام درك الكليات العقلية للوجود الكلي هو «كروية شيء من مكان بعيد أو هواء مغبر، ويرىٰ ذلك قابلاً علىٰ المتكثرات ومردداً ومحتملاً بين أمور كثيرة. لأن نفس الماهية ليست بكلية وجزئية لأن الصدق علىٰ الكثيرين خارج عن نفس الماهية فلا بد أن تتحد الماهية مع وجود سعي مطلق لأن يصدق علىٰ المتكثرات فيجب إرجاع جميع هذه الأحكام إلىٰ الوجود.

وفي هذا البحث اعتبر ملاك التشخص والجزئية من ناحية الوجود وذكر سائر الأقوال، مبرراً بعضها ورافضاً البعض الآخر، وأورد شواهد علىٰ أصالة الوجود، وبيّن باختصار علامات وإمارات التشخص. وفي جانب آخر من بحثه عرض لمسألة تعيين موضع من الفلك للمنطقة وموضع منه للقطبين مع تساوي استحقاق الجميع لتوجيه الحركة إليها، واعتبرها بأنها ترجيح بلا مرجح.

وهذان الإشكالان مطروحان منذ قديم الزمان دون أن يردّ عليهما أحد بشكل صحيح، إلىٰ أن جاء ملا صدرا ليجيب عليهما.

وفي «الإشراق الثالث» يبيّن ملا صدرا سبب تكثّر نوع واحد في الأشخاص، ومن المسلّم به أن سبب التكثر الفردي في ماديات المادة والموجودات البرزخية هو الجهات الموجودة والحيثيات المتكثرة في العقل المدبر للنوع. إن كل مجرد عن المادة فحقّ نوعه أن ينحصر في فرده. ومن لا سبب له ولا علة كواجب الوجود يتشخص بنفس ذاته كالماهية الكلية.

إن تشخص العقول المجردة بالوجود ناجم عن الفاعل التام الوجوب، وفي تشخص سائر الموجودات فإن للوضع والجهة والزمان وسائر المستلزمات المادية مداخل.

كما بيّن ملا صدرا في الإشراق الخامس الفصل والفرق بينه وبين ما يلزمه وكيفية اتحاده بالجنس ونسبة الحد إلىٰ المحدود، كما تحدث عن الحد للأنواع وأفراد الأنواع، وبيّن هذا المعنى أن الشخص بما «هو» لا حد له، كما عدّد الفروق بين التركيب العقلي والتركيب الخارجي.

ثم يتحدث ملا صدرا عن كيفية وجود فصول الجواهر، واعتبرها وجوداً خاصاً، وأورد أقوال المشائين والإشراقيين والرواقيين في هذا المجال[١]، كما بحث في معنى الوجود الكلي الطبيعي ومعنى الأشد والأضعف، ويبدا ميّالاً إلى وقوع التشكيك في الماهيات وذكر أن تفصيل مباحث التشكيك وارد في كتاب «الأسفار»[٢]، ثم تطرق إلى رأي شيخ الإشراق في مسألة التشكيك بالماهيات، وهو يعتقد أن التشكيك في الماهيات بحسب الذات أمر جائز. لو لم يكن هناك أدلة على أصالة الوجود لما كانت نفس الماهية «بما هي هي» توانت عن القبول بالتشكيك، إن الجامع بين المراتب الشديدة والضعيفة له مفهوم كلي مبهم قابل للتشكيك في مقام حمل الأفراد.

المشهد الثاني

إن المشهد الثاني للكتاب يشتمل على وجوده تعالى وإنشائه النشأة الآخرة والأولى وهي مقدمة الآخرة وكيفية صدور الكثرات، وفيه شواهد.

الشاهد الأول

في صنعه وإبداعه وفيه إشراقات. وقد فرغ المصنف من كيفية وجود الحق تعالى وسبل الثبوت والوجود، وبيّن ذلك في المباحث السابقة. وهذا المشهد الذي يحوي الإلهيات الخاصة والمسائل الربوبية في أكثر مباحثه يشتمل على مسائل من قبيل غنائه عمّا سواه وقيامه بذاته وبيان أن ما له مداخل في الأشياء هو عين ذات الحق وفاعليته لا حدّ لها على كل شيء وإلاّ لما كان الحق الأول للوجود المطلق والمبدأ الحقيقي، فهو مبدأ جميع الخيرات ومنتهى جميع الحقائق. فكل صفاته عين ذاته وصفات الأشياء من لوازم صفات الحق. إن كل ما هو موجود في الصقع الربوبية من كمالات وخيرات موجود بنحو الأصالة والصرافة والتمامية. كما أن أول فيضه أمر وحداني، وأول موجود يقبل بفيضه الأول هو العقل الأول وهو واسطة صدور الكثرات من الحق. وبيّن المؤلف بعد ذلك أن الحق تعالى هو مسبب صدور الكثرات والملائكة العقلية والنفسية.

«الإشراق السادس» في تنزيهه تعالى عن مذاهب وعقائد الجُهّال. وبيّن فيه الكاتب أن غالبية الناس لا يعبدون الحق تعالى بوجه الإطلاق، بل يعبدون

---

(١) تجدون البحث مفصلاً في الجواهر والاعراض. «الأسفار» ـ طبعة ١٢٨٢ هـ. ق. ص (١٢٠).

(٢) كتاب «الأسفار» ـ المجلد الأول ـ طبعة (١٢٨٢) هـ. ق، ص (٩٨).

مصنوعات أذهانهم وأوهامهم وتخيلاتهم، لكن جميع الموجودات حتىٰ عَبَدة الأصنام يؤمنون أن أمره ماضٍ ومشيئته نافذة وحكمه جارٍ، لا مجال لأحد في التمرد والتقصّي أعني بذلك الأمر التكويني والقضاء الحتمي. والدين الفطري والعبادة الذاتية ثابتان في جميع المخلوقات. إن منشأ الطاعة هو الاسم الهادي ومنشأ العصيان هو الاسم المضل. إن الله سبحانه وتعالىٰ يحب عباده وهو أشد سارّ ومسرور ومبهج ومبتهج بذاته، وقد بيّن ملا صدرا ذلك وفق مسلك أهل العرفان، واعتبر أن منشأ الاستكمالات ومبدأ الحركات الجوهرية للجواهر الصورية والمادية هو عشق المبادىء العالية والشوق إليها، لأنه يعتبر أن الوجود هو عين العشق والحب والابتهاج والحياة، وأوضح أن الحياة سارية منه تعالىٰ في جميع البسائط والمركبات.

وكرس ملا صدرا قسماً آخر من مباحثه للإلهيات من قبيل كيفية دخول الشر في القضاء الإلهي وأن الشر مقضي بالعرض. إن الهيولىٰ هو مصدر الشرور والحق منبع جميع الخيرات، وله النفس المدبّرة علىٰ جميع البسائط والمركبات من نبات وجماد وحيوان، ولإثبات هذا المعنىٰ استشهد بعد إقامة بعض البراهين بكلام المعلم الأول في «الأثولوجيا» وقال إن النفس هي علة اتصال الجرم ووحدانيته[(١)]، فهو يعتقد بأن النفس لولا أن تلزمه لتفرّق ولم يثبت علىٰ حال واحدة. إن الكلمة الفاعلة في عالم الأرض هي النفس المدبرة للأجسام[(٢)].

«الإشراق الحادي عشر» في كيفية طاعة العقول الطولية والعرضية لربّ العالمين. إن طاعة هذه العقول هي طاعة فطرية عقلياً ونقلياً ولا تعرف العصيان.

ويثبت ملا صدرا في الإشراق الثاني عشر أن عالم العقول هو عالم واحد، وأن نشأة كل عقل متصلة بنشأة الآخر، وأن حقيقة كل عقل كلي بالنسبة لما دونه بسيط الحقيقة وكل الأشياء، وكل علة عالية هي تمام معلولها، لأن العلة تكون صورة تمامية المعلول وأصل وجوده.

---

(١) الميمر التاسع من أثولوجيا شيخ اليونانيين، المطبوع في حواشي «القبسات» للميرداماد ١٣١٢ هـ. ق - ص (٢٨٦، ٢٨٧، ٢٨٨) «إن كل جرم غليظاً كان أو لطيفاً فإنه ليس علة لوحدانيته».

(٢) لكل نوع من الأنواع فرد مثالي وبرزخي وفرد عقلاني حافظ للأفراد الماديين. وهذه المسألة المهمة ثبتت بحسب البرهان والكشف، وقد عجز حكماء الإسلام عن دركها وبرروا وأولوا كثيراً من المسلّمات الدينية من المباني عن طريق إنكار مثل هذه المسائل.

الشاهد الثاني

يتطرق ملا صدرا في الشاهد الثاني من المشهد الثاني إلىٰ مسألة الصور المفارقة والمُثُل النورية الأفلاطونية. وقد بيّن المصنف غرض أرسطو[١] وأفلاطون وسقراط من إرادة معنىً أن لجميع الأفراد والأنواع المادية فرداً نورياً وعقلياً، ثم نقل عبارات الشيخ في هذا الباب من كتاب «الشفاء»، وأشار إلىٰ استدلال الشيخ وعمل علىٰ إضعافه، وبرر كيفية حمل المثل العقلية علىٰ الأفراد. وفي الإشراق الثاني تطرق إلىٰ الأقوال الواردة في المثل وتأويل المثل النورية وسعىٰ إلىٰ إبطالها، كما أبطل من ظواهر ونصوص القائلين بالمثل وجه تأويل كلامهم.

وفي الإشراق الثالث أورد براهين متعددة علىٰ وجود المثل وأكد علىٰ برهانين لم نلحظهما في أسفاره أو غيره من مؤلفاته، الأول من جهة الحركة والثاني من جهة الإدراك، ونحن قد حققنا مرامه في إثبات وجود الصور المفارقة.

وفي الإشراق الرابع دفع المفاسد والإشكالات الصادرة من الشيخ وأتباعه وأترابه بحق القائلين بالمثل المفارقة، وبرهن علىٰ الإشتراك النوعي بين المثل والأنواع المادية.

وفي الإشراق الخامس نقل استدلال الشيخ المقتول علىٰ وجود المثل، وبعد مناقشة استدلاله أكمل براهينه وتطرق إلىٰ كلمات أرسطو في «الأثولوجيا». وفي الإشراق السابع رد الشكوك المتعددة للمتأخرين بالمثل النورية. لكنه لم يأت في هذا الكتاب ولا في «الأسفار» بدليل علىٰ إمكانية وجود المثل النورية ووقوع الصور النورية الأفلاطونية، لكنه في حواشيه علىٰ حكمة الإشراق للشيخ المقتول وشرح العلامة الشيرازي تحدث عن إمكانية هذا الوجود، ونحن بيّنا ذلك مفصلاً في تعاليقنا علىٰ الأسفار وهذا الكتاب وشرح الأحوال والآراء الفلسفية لملا صدرا.

المشهد الثالث

ويختص المشهد الثالث من هذا الكتاب في بيان حقيقة المعاد وكيفية تكوين النفس ورجوعها إلىٰ الله جلّ جلاله وعمّ نواله.

ونظراً إلىٰ أن مسألة ولادة النفس المجردة ورجوعها إلىٰ بارئها حتمي لرجوع كل شيء إليه تعالىٰ ووجوبه عقلاً ونقلاً وكشفاً وهو ما يتوقف علىٰ صلوح القابل،

---

(١) يقصد ملا صدرا من أرسطو، صاحب كتاب أثولوجيا فلوطين، لأن أرسطو لم يكن يعتقد بالمثل الأفلاطونية كسائر المشائين.

ولا بد في العناية من وجودهما جميعاً كما أقيم البرهان عليه فلا بد من وجود ما يقبل الكون بعد الكون، وهما المادة بإمكانها واستعدادها والحركة بتجددها وإعدادها.

واستناداً إلىٰ جميع الأقوال فقد تحدث عن النفس الإنسانية (من نفس ناطقة روحانية الحدوث أو مادة تبلغ درجة التجرد بالتحولات الجوهرية) وأجرى تحقيقات لا نظير لها في هذا المبحث.

ومن هنا فإن المصنف تطرق قبل بيان حقيقة المعاد إلىٰ طريقة تكون العناصر، وقسّم الموجود إلىٰ مجرد تام يصبح موجوداً بمجرد وجود الفاعل، وموجود يحتاج وجوده إلىٰ وجود المادة، وأوضح أن الوجود في مرحلة النزول يبدأ من المجرد وينتهي إلىٰ المادي وفي مرحلة الصعود يبدأ من المادة وينتهي إلىٰ المجرد.

وبيّن المصنف الأجسام الاستقسية وقبولها تراكيب متعددة، ثم تطرق إلىٰ مسألة تكوّن النباتات، وأوضح مسألة المولدة والمصورة وبحث في كيفية تبلوز هاتين القوتين، قوة للنفس الإنسانية والنفس حادثة بعد حدوث المزاج وتمام صور الأعضاء، وكيفية ظهور النفس بعد المولدة في حين أن القوة المتأخرة من الوجود ذي القوة، ونقل كلمات قوم في هذا المجال، ثم رد علىٰ إشكالات الفخر الرازي والشارح المسيحي علىٰ الشيخ، بعد ذلك بحث في مبادىء الحركات الاضطرارية والطبيعية والاختيارية، وبيّن أن للحركات الطبيعية مبادىء مختلفة، بعضها من عالم النفس والتدبير وأدناها من عالم الطبيعة والتسخير وبعضها الآخر من عالم العقل والتأثير.

وأثبت صدر المتألهين أن للإنسان والحيوان إرادة متفننة، وأكد أن في الإنسان قوة تدعوه إلىٰ عالم الخير الحقيقي والكمال الأبدي، وأثبت لهذه المناسبة أن للإنسان بعد هذه النشأة نشأة أعلىٰ وأكمل، واستدل بالكتاب الإلهي في إثبات أن للإنسان نشأة يكون له رزقه فيها بكرة وعشيّاً، وأثبت أيضاً مسألة التغذية في الحيوان بما هو حيوان ما دام حياً، وأن للحيوان قوة أخرىٰ إدراكية من الحواس الظاهرة وغيرها ليميّز الملائم عن النافر والنافع عن الضار.

وفي الإشراق السابع برهن علىٰ المدارك الباطنية الموجودة في غيب الوجود الإنساني، ونقل كلمات الشيخ في بيان حقيقة قوىٰ الإنسان، وبحث بشكل مركز فيما إذا كانت وحدة الذاكرة اعتبارية أم حقيقة، وأخطأ الفخر الرازي الذي اعتبر أن الشيخ في كلامه متردد في أمر القوىٰ.

والمسألة المهمة التي أوضحها المصنف في هذا الإشراق هي تجرد قوة الخيال وسائر القوىٰ المدركة للجزئيات.

كما اعتبر قيام الصور القائمة بالمدارك الباطنية قياماً صدورياً، والحق معه، لأن نسبة الصور الإدراكية إلىٰ النفس نسبة الفعل إلىٰ الفاعل «فآمن بوجود عالم آخر مقداري جسماني».

والإيمان بوجود عالم مقداري وقيام صور مجردة بمحال مجردة أنفع من أي تحقيق في أمر المعاد الجسماني.

كذلك بيّن حكمتين مشرقيتين في إثبات أن للنفس جهتين نورية ونارية. نارية وهي جهة الطبيعة «نار الله الموقدة»، ولهذا خلقت من نفخة الصور، ونورية قائمة بالحق ورضوان الله الأكبر، فإذا ما أصبحت ناره نوراً وتجردت من الكدورات لأصبحت تامة الوجود. ثم قسّم النفخة إلىٰ قسمين، نفخة تطفيء النار ونفخة أخرىٰ تشعلها. وقد تأثر في معظم هذه المباحث بالشيخ الأكبر ابن عربي.

وحقق ملا صدرا في عدة مواضيع نافعة في أمر المعاد، الأول أن جميع قوى الإنسان تتحد في منزلة الرجوع إلىٰ غيب الوجود والسفر من نشأة إلىٰ نشأة أخرىٰ، والثاني، أن بين كائنات العالم يمتلك الإنسان خواصّ عجيبة وآثاراً محيرة، والإنسان إما أن يكون مغموراً بالشر أو يكون مغموراً بالخير، أي يكون للنفس في ذاتها قوتان نظرية وعملية تلك للصدق والكذب وهذه للخير والشر. وفي مسألة الرجوع إلىٰ الله تعالىٰ يختلف إنسان عن إنسان آخر، فالنفوس الكاملة في هذه النشأة تصبح منشأ خرق للعادات، وأما النفوس المتوسطة فتصل في نشأة الآخرة إلىٰ الفناء الحقيقي، وحسب الدلائل العقلية والنقلية فإن أهل الجنة يوجدون ما يشاؤون بصرف الإرادة، علىٰ عكس الكُمّل فبعد رفع الحجب النورانية والظلمانية والفناء في الحق الأول يصير وجودهم وجوداً حقانياً والوجود الحقاني يكون سيره وسلوكه إلٰهياً.

وقد بيّن الشيخ «قده» أحوالات النفوس في نشأة الآخرة وشرح بشكل مبسط تأثير كمال القوة العلمية والعملية في الصقع الداخلية للنفس، وأوضح أن نفوس الأشقياء في الآخرة تصبح مصدراً لصور مؤلمة ومعذبة، متحركة في الملكات والصور الحاصلة من الملكات.

وبين ملا صدرا مراتب العقل النظري وحصر مراتب العقل العملي بأربع مراتب بحسب الاستكمال.

يشتمل شاهد آخر لهذا المشهد علىٰ إشراقات أثبت من خلالها ملا صدرا

وجود مرتبتين للتجرد في الإنسان تجرد وتروحن عقلي ومثالي. فمن جهة أثبت الشيخ تجرد الصور الإدراكية ومن جهة ثانية أورد برهاناً علىٰ تجرد ذات النفس والروح الإنسانية، وردّ علىٰ النقوض والمناقشات.

وبعد إقامة البراهين الكاملة وطرح دلائل مقنعة أبدىٰ تمسكه بالأدلة النقلية وبحث في مسألة حدوث النفوس وأكد تعدد النشآت خلافاً لقول الحكماء، ولم يحصر نشأة الوجود بالنشأة العقلية والحسية.

وقد أبطل المصنف العلامة «قده» وبشكل مختصر التناسخ وحصر النفس المدبرة للبدن في المدبر الواحد، واعتبر أن للنفس الإنسانية لكونها من سنخ الملكوت وحده جمعية هي ظل للوحدة الإلٰهية «بسيط الحقيقة كل الأشياء وتمام الكمالات»، واعتبر أيضاً أن النفس الآدمية ما دام كون الجنين في الرحم درجتها درجة النفوس النباتية علىٰ مراتبها، وبيّن في هذا المقام أموراً كثيرة نافعة في إثبات حشر الأجساد مثل ملكات باعتبار الأفعال القبيحة منها والجميلة تكمن في بطون النفس لتتحول صحيفة وجود الإنسان إلىٰ كتاب مفصل تشهده النفس بعد انفصالها عن البدن وجميع الحواس «لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلاّ أحصاها».

وبيّن ملا صدرا أقسام التناسخ واعتبر قسماً منه وهو النسخ والمسخ الملكوتي الحاصل من تجسم الأعمال وتكرر الأفعال جائزاً بل واقع، وأبطل الأدلة المذكورة علىٰ وجود التناسخ وأثبت أن هناك مراتب من الجنة والنار للنفوس الإنسانية باعتبار الأطوار الوجودية «وهذا شديد الغموض دركه دقيق المسلك غوره».

وهذا القسم من الشواهد منحصر في ذكر أدلة علىٰ معاد النفوس والأرواح في مقام القيامة ومقام عودة الحقائق إلىٰ الأصل.

إن مباحث هذا الكتاب هي خلاصة لمطالب الأسفار والمبدأ والمعاد والمفاتيح. وقد أورد ملا صدرا في هذا الشاهد عدة إشراقات حول عودة الروح وحقيقة السعادة والشقاوة العقلية وتعذيب الأشقياء وإحراز السعداء مراتب السعادة.

مثل: بيان حقيقة العقل بالفعل وتوضيح أن النفس تصل بعد طيّ مراتب الكثرات إلىٰ مقام الوحدة والجمعية، وتشهد في ذاتها جميع الحقائق.

في «الإشراق الثاني» بيّن كيفية اتحاد الصورة المعقولة مع النفس، بل ويعتقد وحسب براهين عدة أن الصورة الإدراكية تتحد مع المدرك، ويوم القيامة وهو يوم بروز حقائق كل المدركات والصور الحاصلة من نتائج أعمال النفس ولا وجود لها خارج مقام سلطان النفس، وبيّن أن الإدراك داخل في مقام العلم والتجرد والجسم

الذي تغمره المادة فاقد للإدراك.

أن ما يراه الإنسان يوم القيامة يشهده في عالمه، فبعض النفوس تبلغ درجة الكمال، وبذا يكون بمقدورها أن تشهد جميع الحقائق.

الإشراق الآخر في هذا الشاهد هو في كيفية ارتباط النفوس بالعقل الفعال، فالعقل الفعال مرتبط بالإنسان بواسطة المدركات التي تشهدها النفس في ساحة ذلك العقل. وهذا الارتباط يكون بحجم طريقة الإدراك، فكلما كان الإدراك تاماً وكاملاً كان هذا الإرتباط والاتحاد كاملاً، إذن للعقل الفعال وجود في ذاته، ووجود بالنسبة لنا شهدنا فيه صوراً وتأثرنا من مشاهدته.

والإشراق الآخر الذي يعتبر نافعاً جداً في أمر معاد النفوس هو أن الإنسان تنزل من مقام العقل إلىٰ مقام المادة ومن المادة بدأ يتحول إلىٰ مقام التجرد الحيواني والخيالي، ويدخل من التجرد البرزخي إلىٰ التجرد العقلاني انتهاء بالفناء في ساحة الحق الباقي. وكل المراتب التي يطويها في هذا العروج يحمل تبعات أعماله من مرتبة إلىٰ مرتبة أعلىٰ، فالأفراد الذين يجدون كمالهم في الشقاوة يحملون معهم مراتب من هذه الشقاوة والكمّل من العارفين يصلون في مسيرتهم التكاملية إلىٰ درجة ومرتبة يضبطون فيها كل الحضرات الوجودية.

«الإشراق الخامس» في أن الإنسان العقلي والإنسان الحسي شيء واحد مبسوط، فالإنسان في مقام التوطن في بلدة التجرد واجد لجميع قوىٰ الإنسان الحسية والمادية، ولكن هذه القوىٰ موجودة بشكل أحادي وصرف بالوجود العقلي، وبعد الظهور في عالم الأجسام تتكثر القوىٰ الأحادية وتختلف مواضع الإدراك، وكل قوة من القوىٰ الإدراكية لها أفعالها الخاصة بها تحشر في مقام الحشر بوجود عريض.

ويبيّن ملا صدرا في إشراق آخر السعادة الحقيقية وفي إشراق ثانٍ الشقاوة الحقيقية ودرجات الناس في هذه الشقاوة وتلك السعادة، وخصّص الإشراق التاسع للنفوس الناقصة والمتوسطة وسعادتها وشقاوتها، وبحث في كيفية بقاء النفوس الساذجة وسعادة الأرواح الناقصة مثل الأطفال، وناقش كلام الشيخ[1] والآخرين وأشار إلىٰ أن السعادة والشقاوة لا تنحصران بالسعادة والشقاوة العقلية، وأن للوجود

---

(١) إن الشيخ والآخرين يقولون ببطلان واضمحلال نفوس الأطفال بعد فناء البدن في حين ثبت تجرد الخيال، وكل موجود يرد المرحلة الحيوانية بمعنى أنه يحظى بمرتبة من الإدراك الخيالي تبقىٰ إلىٰ الأبد «وليس الأمر في هذه المسألة ما اختاره بعض المتشبثين بأذيال الفلاسفة».

التجردي والأخروي مرتبة أخرىٰ باسم مقام التجرد الحيواني والبرزخي وهي مرتبة وجود معظم النفوس الإنسانية، وبعد بيان هذا التحقيق بحث في كيفية تجسّم الأعمال في باطن النفس ومقال الخيال، وأورد مطالب نافعة جداً في أمر معاد الأرواح.

المشهد الرابع

في إثبات حشر الأجسام(١) والأجساد.

لقد أثبت ملا صدرا مسألة معاد الأجسام كما صرّح بذلك أهل الشرائع ومنها الشريعة الإسلامية المقدسة.

ولأنه يقول بمرتبة للإنسان غير المقام العقلاني والتجرد الصرف فإنه استطاع أن يضع للإنسان إضافة لمقام السعادة والشقاوة العقلانية والمعاد الروحي، مقام السعادة والشقاوة الجسمانية، لا بل اعتبر أن وجود مثل هذا المعاد في نظام الوجود بأنه لازم وضروري.

ويشتمل هذا المشهد علىٰ عدة شواهد.

الشاهد الأول في إثبات النشأة الثانية، وضمّ هذا الشاهد قواعد وأصول متعددة في حشر الأجسام. ففي هذا الكتاب أورد سبعة أصول، وفي الأسفار عشرة أصول، وفي بعض الكتب الأخرىٰ إثني عشر أصلاً، ويبدو أن بقية الأصول تم إدغامها في هذه الأصول السبعة.

وقد أورد فلاسفة الإسلام براهين علىٰ هذه الأصول والقواعد منكرين بعضها.

إن الوجود الجوهري والحركة الجوهرية والتجرد البرزخي للإنسان في قوس الصعود وكيفية تجسم الأعمال وتصوير النفس بصور مختلفة، كلها من المسائل التي تتداخل تماماً في مسألة المعاد الجسماني وحشر الأجساد وحشر الأرواح علىٰ هيئة أجساد. وطبقاً للروايات والآيات المباركة فإن نشأة الآخرة هي نشأة إدراكية وأن عالم المحشر هو عالم الحياة لا موت فيه «إن دار الآخرة لهي الحيوان...».

ومن هنا فإن المحشور في الآخرة هو الإنسان، ولكن بتمام مراتبه الوجودية، وإحدىٰ مراتب الحشر في الآخر الحشر الجسماني للإنسان.

إن الأصول التي قررها ملا صدرا في المعاد الجسماني وإثبات الحشر تشكل

---

(١) يقول الشيخ وغيره من الفلاسفة بالحشر العقلي فقط، لذا لا معنى لمعاد الأجسام علىٰ أساس مبانيهم. إن اعتبار موضوع تخيلات النفوس الفارغة من البدن أجساماً فلكية وهذا ما صرح به الشيخ والفارابي لا يتطابق مع القواعد العقلية.

قواعد قام عليها أساس فلسفته.

وهذه الأصول هي عبارة عن: أصالة الوجود مع المحافظة على وحدة الحقيقة، لذا فإن مراتب وجود الإنسان ليست متباينة مع الوجود في عالم المادة والوجود في عالم المثال والبرزخ والوجود في عالم العقول والمثل النورية، فالوجود في البدن المثالي هو عينه الوجود في البدن المادي (بحسب الشكل والمقدار والآثار المترتبة على هذا الوجود) بنحو أن الشخص الذي يرى إنساناً في الدنيا ويراه في الآخرة سيقول في نفسه هذا هو نفس الإنسان الذي رأيته في الدنيا، لكنه فاقد للمرتبة والخاصية اللازمة للمادة وهو معنى الفناء والدثور، وهذا هو الفرق بين الدنيا والآخرة.

إذا وجدت المادة بعينها في الآخرة، ستكون الآخرة دار فناء وليست دار بقاء، إن حقيقة كل موجود بالصورة وليست بالمادة، فالمادة أمر مبهم غير متحصل وغير موجود إلاّ بالتبعية للصورة، إن التركيب بين المادة والصورة يشكل اتحاداً، وليس للمادة تداخل في حقيقة الإنسان.

ولأن الاستعداد يقع في حقيقة واحدة عريضة (مثل الإنسان) فإن الإنسان الموجود في الآخرة هو آثار الإنسان الدنيوي مع حفظ هوية المبدأ، دون زيادة أو نقصان. ويترتب كامل أفاعيل الإنسان على الوجود البرزخي. وفي أمر المعاد سلك حكماء المشائية وحكماء الإشراق وعلماء الكلام بل جمهور من علماء الظاهر طريق الإفراط والتفريط[(١)].

إن التعدد والتكثر الفردي في الأفراد المادية للإنسان هو من الناحية المادية. ولكن لا لزوم لأن يكون التكثر الفردي للإنسان البرزخي إن في قوس الارتقاء أو في قوس النزول هو من ناحية المادة، كما أن التكثر من ناحية الفاعل وارد ومتحقق. وأفضل دليل على وجوده تكثرات تبرز بحسب صور مختلفة في القوة التخيلية للإنسان، وهناك براهين متعددة على تجرد الخيال[(٢)].

---

(١) الحمد لله الذي هدانا لهذا وجعلنا أمة وسطاً. وليس الأمر في المعاد كما زعمه جمهور المليين.

(٢) إن الآيات والأخبار الواردة في حشر الأجساد والأبدان في الآخرة متشابهة. والمسلّم به أن الأبدان الأخروية هي مثل عالم الآخرة غير قابلة للفناء والزوال، وأن الدار الآخرة حسب القواعد العقلية والنقلية ليست دار إعداد واستعداد واستكمال «الدنيا مزرعة الآخرة»، والإنسان يشاهد في الآخرة نتائج أعماله الدنيوية، وهذا دليل واضح على أن الإنسان يتخلص في مسيرة انتقاله إلى الآخرة من المادة الجسمانية (وليس أصل الجسم ومقداره)، وهناك يخلق الله تبارك وتعالى بقدرته الباهرة نفس الأبدان الدنيوية ﴿بلى قادرين أن نسوي بنانه، يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم﴾.

إن الإنسان لقادر على إيجاد كل صورة يشاء في وجود عالم الخيال بصرف إرادته ومشيئته، فالنفوس المستكفية بالذات قادرة خارج محل همتها وسعيها أن توجد موجودات «ونقل عن الأولياء ما يدل على ذلك على حدّ لا يمكن إنكاره».

وبعد أن بيّن ملا صدرا الأصول التي يتوقف عليها حشر الأجساد ذكر في الإشراق الثالث وجوه الفرق بين الدنيا والآخرة وبيّن أن أجساد هذا العالم قابلة لنفوسها على سبيل الإستعداد ونفوس الآخرة فاعلة لأجسادها على سبيل الاستيجاب والاستلزام.

وفي الإشراق الرابع تطرق إلى مسالك الناس في المعاد وخطّأ القائلين بإنكار حشر الأجساد، وردّ على شبهاتهم وأوهامهم.

وتطرق إلى قول غياث الدين منصور في دفع لزوم عدم التناسخ في حشر الأجساد الدنيوية، ثم إلى كلام الغزالي في تجويز التناسخ، وعمل على إبطاله. ونقل عن الشرع أن أمراً يبقى في الإنسان بعد الموت لا يزول بفساد وفناء البدن، وعدّد الأقوال الموجودة حول هذه المسألة، بينما اعتبر الأمر الباقي بأنه وجود برزخي.

وأوضح في الإشراق الثامن أن الحكمة الإلهية تقتضي بعث الإنسان بجميع قواه وجوارحه. إن النفس بمنزلة طير سماوي له أجنحة ورياش، فالجناحان هما القوتان العلمية والعملية والرياش فيهما هي القوى، وكل قوة تحشر حسب الحكمة الإلهية. وأن أصل القوى ومحل حشرها باطن وجود النفس، ومحل حشر النفس الناطقة باعتبار فناء مقام سرّ النفس في أحدية الوجود هو الحق تعالى.

وفي الإشراق التاسع بيّن سبب اختلاف الناس في كيفية المعاد، وأوضح أن كثيراً من الحكماء أحكموا علم المبادىء وتبلدّت أذهانهم في كيفية المعاد حتى رضيت نفسهم بالتقليد في هذه المسألة المهمة لغموضها.

الشاهد الثاني

ويدور الشاهد الثاني من المشهد الرابع حول أحوال الآخرة من قبيل حقيقة الموت وماهية القبر والعذاب والثواب.

إن منشأ الثواب والعقاب هو تلك الأعمال التي هي مبدأ انبعاث التنعّم بالنعم الأخروية أو عذاب النشأة الأخرى، فأصل الأعمال تتحول إلى عذاب وعقاب وثواب «إنما هي أعمالكم تردُّ إليكم».

إن الشريعة السمحاء قد بيّنت جميع دقائق هذا البرهان، ففي القرآن الكريم والأخبار والروايات الواردة ثمة إشارات ونصوص وتوضيحات كثيرة تشير إلى أن

الأعمال هي أساس الثواب والعقاب.

وأما عن ماهية القبر فيقول ملا صدرا إن القبر الحقيقي هو الهيئات الناجمة عن الأعمال والأفعال «والموت وارد على الأوصاف» و«إن المقابر بعضها عرشية وبعضها فرشية» و«القبر إما روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النيران، والعرش مقبرة أرواح العرشية والفرش مقبرة أجساد الفرشية».

«الإشراق الثالث» من هذا الشاهد هو في خواص البدن المحسوس وكيفية تركيبه ووجوه الفرق بين هذا البدن والبدن الأخروي. أما «الإشراق الرابع» فهو في الإشارة إلىٰ عذاب القبر ووجوه الفرق بين عذاب القبر والبعث وأنواع العذاب والفرق بين الموت وقيام القيامة الصغرىٰ والكبرىٰ. إن الموت هو انتقال من هذا العالم إلىٰ عالم البرزخ والبعث هو انتقال وخروج من الهيئات البرزخية «من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه».

«الإشراق السادس» يتناول حقيقة الحشر وأنواعه، فكل إنسان يحشر حسب أعماله وأفعاله وملكاته الناجمة عن أعماله وتكرار أفعاله. والفرق بين الصور الدنيوية والأخروية هو أن الصور الدنيوية هي بمثابة حجاب وستر بالنسبة للصور الأخروية، ففي باطن هذا البدن الظلماني المادي صورة شبيهة بل عين هذه الصورة لكنها صورة إدراكية وعلمية.

وتحدث ملا صدرا في «الإشراق السابع» عن حقيقة أرض المحشر، ففي أرض المحشر يحضر الشهداء والأنبياء، وتقام في حضورهم موازين القسط «أرض المحشر هي هذه الأرض التي في الدنيا إلا أنهايتبدل غير الأرض فتمد مدّ الأديم» وتبسط «فلا ترىٰ فيها عوجاً ولا أمتاً».

وفي «الإشراق الثامن» بيّن حقيقة الصراط ووجوه الفرق بين أقسامه، ثم تطرق بعدها إلىٰ مسألة نشر الكتب والصحائف. فالكتب والصحائف وفق مبانيه هي صحيفة وجود النفس باعتبار شمولها علىٰ صحائف الأعمال والأفعال. وقسّم الكتب إلىٰ عدة أقسام باعتبار الولاية وأطوار النفس المحشورة في الآخرة، ثم تطرق إلىٰ مسألة الحساب والميزان مبيّناً لطائف وأموراً دقيقة في هذا المجال. أما في مجال معنىٰ النفخ فقد بيّن ملا صدرا وجوه الفرق بين القيامة الصغرى والكبرى[١]، وفي

(١) لقد تأثر ملا صدرا في هذا المبحث بالعرفاء الذين اشتملت كتبهم علىٰ غالبية هذه التحقيقات. وقد جمعها من كتب مختلفة وسردها حسب اعتقاده ورأيه. ففي مقدمة الفصوص تحدث العارف القيصري عن القيامة الصغرىٰ والكبرىٰ وكذلك بحث في مظاهر الجنة والنار. وقد بيّنا بشكل مفصل =

هذا الجزء من البحث وفّق ملا صدرا بين مباني أهل العرفان وموازينه وتحقيقاته.

كما تحدث ملا صدرا عن حقيقة الجنة والنار وبيّن وجوه الفرق بين جنة الصعود وجنة الهبوط.

وفي «الإشراق الخامس عشر» تناول بشيء من التفصيل أحوال وأهوال القيامة الكبرىٰ، وأورد مواضيع دقيقة حول هذا الموضوع في بيان أقسام الكتب بحسب الأشخاص. وبيّن في «الإشراق السادس عشر» كيفية خلود أهل النار، حيث تبع محيي الدين وذكر أن العذاب سينقطع عن الكفار بعد مدة طويلة، وجاء بدلائل على ذلك، وقد ناقشه الحكيم السبزواري في المحشي حول هذه المسألة. إن دلائل ملا صدرا في هذا المجال غير متقنة إلىٰ حدّ ما، فهي ليست سوى خطابات عرفانية وذوقية، لذا فهو عدل عن قوله هذا في العرشية. فدلائله مثل «القسر لا يدوم، سبقت رحمته غضبه» ليست متقنة كفاية، فإذا ما وقعت الصور الكريهة والملكات الحاصلة من الكفر والفجور في باطن الروح الجوهرية، وتحولت النفس إلىٰ هذه الهيئة في باطن الذات، تصبح مصدراً للعذاب والسير في الصور المؤلمة الكامنة في باطن ذات النفس، وهذا ما يجعله في حركة دورية من العذاب، وصاحب النفس معذّب ما دام أصل النفس موجود. وحول ما قيل في وجه الانقطاع «ولكل موجود غاية يصل إليها، فإذا ما طابقت الصور عين ذات النفس فإن غاية وجود أهل العذاب من الكفار الذين تتبدل وجهة نفوسهم النورانية إلىٰ نارية هو تذوق العذاب ويؤيده الحديث الإلٰهي: «خلقت هؤلاء للجنة ولا أبالي، وهؤلاء للنار فلا أبالي»، إن الرحمة الإلٰهية التي تسع كل شيء هي رحمة عامة تشمل الوجود وليست رحمة خاصة تشمل أهل الإيمان. إن غاية وجود أهل الكفر والنفاق الحشر مع الأسماء القهرية، وفي باطن هذه الأسماء الرحمة مستورة، واستمرار وجود العذاب وهو بسبب بقاء الكفار والفسّاق يعتبر إلىٰ حدّ ما نتيجة هذا الاسم، وما قاله بعض أهل التحقيق وتبعه المصنف وغيره، خالٍ عن التحصيل.

إن «عبارة سبقت رحمته غضبه» لا تتنافىٰ مع خلود عدد قليل في النار، لأن المخلّدين في النار هم في كمال القلة والندرة قياساً بأولئك الذين مآلهم الرحمة[1].

هذا المبحث في شرحنا علىٰ مقدمة القيصري، وبحثنا ذلك وفق مسلك ملا صدرا.

«شرح مقدمة القيصري» (١٣٨٥) هـ. ق. عود الروح ومظاهرها إليه تعالىٰ ص (٤٦٤ ـ ٥٨٦)، الفصل التاسع ص (٥١٦ ـ ٥٣٥) «إن للجنة والنار مظاهر في جميع العوالم».

(١) لقد عرضنا في حواشينا علىٰ هذا الكتاب وتعليقنا علىٰ المظاهر الإلهية ومبحث المعاد وشرح حال =

إن كلمات محيي الدين في هذا الباب كلمات خطابية نوعاً ما، ولم يأت المصنف لعلامة بكلام مقبول في مقام إثبات ما يعتقد به محيي الدين.

أما الشاهد الثالث من المشهد الرابع فهو في بيان مراتب العوالم الوجودية وسبب تنزل الإنسان من عالم الربوبية إلىٰ عالم المادة. إن القوس النزولي للإنسان من عالم الربوبية هو معراج تحليلي، والقوس الصعودي الذي يستلزم تحصيل الكمالات وسعة وجودية وتشكيل قوس أتم من القوس النزولي هو معراج تركيبي. إن منشأ حشر الإنسان مع الملائكة المقربين والعقول الطولية والعرضية والملائكة البرزخية هو تحصيل أعمال وملكات تناسبهم. وفي هذا الباب أجرىٰ ملا صدرا تحقيقات أساسية.

«إن الملائكة تسوق العباد إلىٰ منازل الرحمة أو العذاب، ﴿وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد﴾[1].

وفي «الإشراق الخامس» بيّن ملا صدرا وجوه الفرق بين مراتب أهل الجنة وأهل السعير «فريق في الجنة وفريق في السعير وفريق في جوار الله وحضرته ﴿في مقعد صدق عند مليك مقتدر﴾.

وتناول في الإشراقات التالية مواضيع أخرىٰ مثل: كيف يمكن للصور الأخروية أن تصبح قائمة بمحلها وموضوعية لها أمر يشبه المادة الحاملة لهذه الصور، ويجيب ملا صدرا أن للصور الأخروية قياماً صدورياً علىٰ مبادئها، ثم اعتبر مبدأ الصور شبه هيولىٰ للصور الأخروية.

واعتبر ملا صدرا أن شرط الولوج في ملكوت العالم ومراتب الآخرة هو الولادة مرتين، ثم تناول مسألة كيفية تجسّم الأعمال وتعيين محل الآلام مبيّناً أن في أنواع العذاب الأخروي تمتد حرارة نار الحرمان وحرقة الابتعاد عن الحق والعذاب المستحصل من صور الأفعال والهيئات، تمتد من باطن الذات إلىٰ القوىٰ الباطنية والظاهرية.

= ملا صدرا وآرائه الفلسفية، عرضنا بشيء من التفصيل لمناقشات حسب ملا صدرا ومحيي الدين. ويوافق «المثنوي» وكثير من أهل العرفان محيي الدين في هذه العقيدة.

(١) إن ما ورد في الآيات والروايات من إشارات إلىٰ المعذب والمنعم محمول علىٰ ما بيّناه «ولعمري قل من يهتدي إليها سبيلاً».

وفي «الإشراق التاسع» تحدث عن حشر باقي الحيوانات، وبيّن باختصار سبب حشر جميع الموجودات حتىٰ النباتات والعناصر.

كما أن القوىٰ الظاهرية والباطنية للإنسان تصبح محشورة بباطن وجود النفس وروحها الخفية، فإن النفس تعود وترجع بموت جيشها وهو «ربّ النوع»، ومن هنا فإن جميع الموجودات ترجع إلىٰ أمير جيوشها[1].

كما بيّن ملا صدرا في «الإشراق العاشر» أن للإنسان تنوعاً في باطنه بحسب أفعاله، فالتنوع الظاهري ناتج عن التنوع الباطني، وأن تنوع الخاطر في الإنسان عن التجلّي الإلهي من حيث لا يشعر.

وتناول «الإشراق الحادي عشر» مسألة أيّ الأجسام يحشر في الآخرة مع الأرواح وأيّها لا يحشر؟. وأوضح المؤلف أن الجسم الذي تتصرف فيه النفس ويكون ظل الروح تابعاً صرفاً لها لا يفارق الروح يحشر مع النفس، أما الأجسام المشفّة التي يوجد هاهنا ومن التي يسمىٰ بالروح الحيواني فإنه من الدنيا وإن كان شريفاً لطيفاً بالإضافة إلىٰ غيره ولهذا يستحيل ويضمحل سريعاً ولا يضمن حشره إلىٰ الآخرة.

إن الأجسام الأخروية وبحاسة مشابهة لها يجب أن تشاهد وتدرك لوجود السنخية بين المدرِك والمدرَك واتحاد العاقل والمعقول والحاسّ بالمحسوس.

المشهد الخامس

المشهد الخامس من كتاب «الشواهد» لملا صدرا في النبوّات والولايات.

ويشتمل هذا المشهد علىٰ شاهدين لكل منهما إشراقات.

ويتضمن الشاهد الأول بيان مقام الإنسان ودرجته الوجودية بين سائر أبناء جنسه، ووجوه الفرق بين أفراد بني البشر.

وقد بحث ملا صدرا في هذه المسألة علىٰ طريقة أهل الإشراق والمتصوفة وأصحاب الآراء. وقد بيّن هذا الحكيم العالي الشأن في مباحثه السابقة أن للإنسان درجات مختلفة ومتعددة من الفعليات، وإحدىٰ هذه الدرجات هي درجة الوجود في عالم المادة، وهذه المرتبة أنزل مراتب الوجود، والدرجة الثانية هي الوجود في عالم

(١) لأنه يرجع كل شيء إلىٰ أصله، وقيل: النهايات هي الرجوع إلىٰ البدايات، ﴿إنا لله وإنا إليه راجعون﴾.

البرزخ والخيال المترفعة عن المادة وهي من مراتب الآخرة، والمرتبة الثالثة هي الوجود العقلي والروحي الصرف والمحض، وعبّر عنها بجنة العقل.

إن الإنسان في مقام الاستكمال بمقدوره أن يبلغ أعلىٰ درجات الملائكة ويشاهد جميع الحقائق في ذلك العالم، فكيف إذا ما فُني في مقام أحدية الوجود وشهد جميع الحقائق في الحضرة الإلهية ورأىٰ في نفسه الملائكة والعقول الطولية والعرضية جزءاً من وجوده.

إن الإنسان البالغ حدّ الكمال ملتئم من عوالم ثلاثة من جهة مبادىء إدراكاته الثلاثة قوة الإحساس وقوة التخيل وقوة العقل، وكمال الكمال في الإنسان هي صيرورة الشيء بالفعل فكمال التعقل في الإنسان هو اتصاله بالملأ الأعلىٰ ومشاهدته ذوات الملائكة المقربين وله رتبة الخلافة الإلهية واستحقاق رئاسة الخلق فيكون رسولاً من الله يوحىٰ إليه ومؤيداً بالمعجزات.

وقد برهن ملا صدرا علىٰ ذلك ووفّق بينها وبين القواعد الذوقية والكشفية ومسلك أهل الرأي.

وشرح حقيقة الإنذار والإخبار بما وقع وما يقع وبيّن وجوه الفرق بين الإيحاء والإلهام وطريقة اتصال النبي بعالم الوحي وعالم القضاء الرباني وقراءة الكتب الإلهية وماله مدخلية في الإدراك وكشف الحقائق، وعلّة إيجاد المدينة الفاضلة.

واستشهد في بيان هذه الأمور بآراء الحكماء مثل شيخ المشائية والمعلم الثاني وذلك بأسلوب جميل، ومزج بعض هذه المسائل بأفكار أهل العرفان.

إن كلمات العرفاء في هذا المبحث أتم وأكمل. إن مأخذ علم الأنبياء من أولي العزم هو الحضرة الأحدية ومشكاة ولاية خاتم النبيين (ﷺ)، ويمكن أن يتصل ولي من الأولياء أيضاً بهذه المرتبة بل من الممكن أن يصبح منشأ وحي وإيحاء.

وقد بيّنا هذا المبحث بشكل كامل ومطابق للآيات الشريفة والروايات المتواردة في شرحنا علىٰ مقدمة «الفصوص»[١].

وقد أشار المصنف العلامة إلىٰ صلب الموضوع وقال: «حتىٰ ينتهي الأمر إلىٰ الأمور الحتمية القضائية والأسماء الإلهية». لأن منشأ الوحي والتصرف التشريعي والتكويني للولي والنبي هو أسماء الحاكم علىٰ مظاهر الأنبياء والأولياء، وأن جذور وأصول الأسماء الإلهية الحضرة الأحدية السرمدية.

---

(١) «شرح مقدمة الفصوص» (١٣٦٥) هـ .ق، الفصل التاسع، ص(٤٥٦ ـ ٥٤٨).

وخصص «الإشراق الثامن» للتحقيق في ما ورد في الشريعة من وصفه تعالىٰ نفسه بالتردد وسائر ما يجري هذا المجرىٰ من التغيرات التي عليها بناء الشرائع.

وفي «الإشراق التاسع» أشار إلىٰ أن النبي جالس في الحدّ المشترك بين عالم المعقولات وعالم المحسوسات. أما في «الإشراق العاشر» فقد عدّد الصفات التي لا بد للرئيس الأول أن يكون عليها، وهذه الصفات تنطبق علىٰ الإمام المعصوم لا غير «مطابقاً للقواعد الإمامية». وقد تأثر محيي الدين وعدد من أكابر العرفاء[1] في هذه المسألة من القواعد الإمامية.

الشاهد الثاني

وفي الشاهد الثاني وفيه إشراقات أورد أدلة علىٰ وجود النبي وضرورة القوانين الإلهية ولزوم إطاعتها. وفي الإشراق التالي بيّن حكمة السياسات والحدود، وأوضح سرّ تشريع الأحكام الشرعية من عبادات وسياسات وحدود ومناكح وكل ما ورد في كتب الفقهاء من أول باب الطهارة إلىٰ آخر باب الحدود والديات، وقد وردت هذه المسائل مفصّلة في كتب الشيخ وآخرين.

وتضمن «الإشراق الرابع» بيان الفرق بين النبوة والشريعة والسياسة. أما في الإشراق التالي فقد تناول أسرار الشريعة وفائدة الطاعات. وفي «الإشراق السادس» بيّن بشكل مختصر منافع بعض العبادات. وجاء «الإشراق السابع» في ضابطة يعلم بها كبائر المعاصي عن صغائرها.

وأكد في «الإشراق الثامن» أن للشريعة ظاهراً وباطناً وأوّلاً وآخراً، وأن لكل حقّ حقيقة، وبيّن في هذا المبحث سرّ انقطاع الوحي ودوام الولاية مطابقاً لما في مسفورات العرفاء والأخبار الواردة عن أهل العصمة والطهارة.

وقد بيّن ملا صدرا ضمن تبيان مطالبه ومواضيعه عقائد أهل التوحيد مورداً أدلة نقلية، وأشار إلىٰ أن اسم الولي والوارث لا ينقطع لأنه من الأسماء الإلهية، علىٰ

---

(١) قال أبو العلاء عفيفي أستاذ التصوف في الاسكندرية وتلميذ نيكلسون في تعليقاته على قسم الولاية في «الفصوص»: إن الشيخ في هذه المقامات تأثر بالقواعد الإمامية وأخبار الشيعة. إن تعليقات العفيفي علىٰ الفصوص ـ طبعة القاهرة، ص (١٨٦) غفلت عن أن كلمات محيي الدين مأخوذة من الروايات التي تناقلتها العامة عن مسالكها عن الرسول الأكرم (ص)، وأن المتعصبين من علماء العامة لم يعملوا بهذه الروايات، بينما اعترف بها المنصفون. إن مسألة الولاية وأحكامها وفروعها لا تنطبق إلا علىٰ القواعد الإمامية.

عكس النبوة التي ينقطع زمانها لأن لها جهة خلقية وتشريعية.

ثمة تحقيقات كاملة حول هذه المباحث مسطورة في كتب أهل الله، كما أننا فصّلناها في شرحنا على مقدمة «**الفصوص**»(١).

وقد لوحظ في مخطوطة «**الشواهد**» المحفوظة في المكتبة المركزية أن هنالك عنوان «الإشراق العاشر» بعد انتهاء مبحث الإشراق التاسع والظاهر أن الكتاب ختم في هذا الموضع أي بعد عنوان الإشراق العاشر، وإلى هنا جف قلمه الشريف والظاهر أنه أتم مطالب هذا المشهد.

هذا مختصر حول كتاب «**الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية**» ولعمري أن الخوض في أمثال هذا المصنف صعب مستصعب لا يحتمله إلا الحكيم المتضلع والمتأله الذي ارتاض نفسه بالرياضات العلمية والمباحث الدقيقة الذوقية، ﴿**والله يقول الحق وهو يهدي السبيل**﴾.

---

(١) انظر «شرح المصنف» على مقدمة القيصري (١٣٨٥) هـ. ق، من الفصل الثامن حتى الفصل الثاني عشر، من ص (٤٢٦) إلى ص (٦٥٠)، وقد حوت تحقيقات مفصلة في باب النبوة والولاية.

مصادر ملا صدرا العلمية

لعل البعض يعتقد بأن الكتب الفلسفية والعرفانية التي اتخذها ملا صدرا مصادر علمية له لم تعد في متناولنا اليوم، إن المحقق والمصنف قد اهتدى إلى جميع المصادر العلمية التي استند إليها ملا صدرا في آثاره ومؤلفاته لا سيما كتاب **«الأسفار»** الفريد من نوعه باستثناء رسالتين صغيرتين للقدماء أشار إليهما في سفر النفس من الأسفار وبعض آخر من مؤلفاته[1]. وليس هناك موضوع أو مبحث واحد مجهول المصدر في مؤلفات ملا صدرا.

ومن الكتب الكلامية المعروفة التي استند إليها ملا صدرا في علم الكلام كمصادر، نذكر على سبيل المثال **«شرح المقاصد»** و**«المواقف»** و**«شروح التجريد»** للعلامة الطوسي من قبيل الشرح القديم وشرح القوشجي وشرح العلامة والحواشي الفخرية والخفرية والحواشي الثلاثية للدواني «القديم، الجديد، الأجد» وحواشي الدشتكي وغيرها من الكتب الكلامية من قبيل آثار ومؤلفات الإمام الفخر الرازي[2] في الكلام والفلسفة، وآثار الغزالي في الأخلاق والعرفانيات **«جواهر القرآن»** و**«إحياء العلوم»**، ومن كتب الأقدمين أكثر ما لفت انتباهه واهتمامه «الأثولوجيا» للشيخ اليوناني، حيث استفاد من هذا الكتاب في مسائل مهمة مثل حركة الجوهر واتحاد العاقل والمعقول ومسألة علم الحق وبعض المسائل المتعلقة بالمعاد الجسماني واتحاد النفس بالعقل الفعال ووحدة الوجود، وقد أشار إلى ذلك بوضوح ودون أي تستر في كل كتبه العلمية.

إن معظم التحقيقات العلمية لملا صدرا حول أفكار وآراء القدماء استند فيها إلى «الأثولوجيا»، ومصادرها موجودة، وهذا الكتاب الفريد هو من أهم مصادر ملا

---

(١) وفي مسألة الجواهر والإعراض ورسالة الحركة استند ملا صدرا إلى عبارات جماعة كبيرة من قدماء اليونان في إثبات الحركة الجوهرية، واستشهد بها. ومثل هذه المصادر لم تكن في متناول عامة الفضلاء، وهذا دليل على كمال إنصاف ملا صدرا الذي أشار إلى أسماء هذه الكتب والمصادر بدقة تامة واحترام كامل.

(٢) لقد عرض ملا صدرا مفصلاً في تفسيره للقرآن الكريم و**«شرح أصول الكافي»** إلى عقائد وآراء المتكلمين، ولم يتطرق في الكتب الفلسفية والعرفانية إلى مباحث الكلام بهذا المقدار.

صدرا العلمية، وأكبر دليل على ذلك كثرة وتعدد استناده إلى هذا الكتاب كمصدر وافتخاره بقدرته على استنباط كل هذه المعارف من الأثولوجيا، وهذا ما من شأنه أن يبيّن إنصاف ملا صدرا، ويمكن القول أن ملا صدرا يستحيل أن يكون قد استفاد في تحقيقاته العلمية الدقيقة والرقيقة من مصدر أو شخص دون ذكر اسمه.

لذا ومن هذا المنطلق نراه قد صرّح بأنه استفاد من العرفاء والأقدمين من حكماء إيران الغابرة في مسألة وحدة الوجود، واتخذ من كتب اليونانيين القدماء مصادر له في مسألة الحركة في الجوهر، كذلك أورد أسماء مصادره في رسالة الحركة والجواهر والإعراض والأسفار في مقام بيان فناء واندثار العالم، وحمل مسلكه بعضاً من الكلمات التي تفتقر لدلالة صريحة على غايته ومراده. كما أنه استند في تحقيقاته الواسعة حول تجرد الخيال والمعاد الجسماني وتجسّم الأعمال إلى خطابات وكلمات كبار العرفاء وخاصة محيي الدين وجزءاً من تحقيقات شيخ اليونانيين في الأثولوجيا، هذا الكتاب الذي اعتبر ملا صدرا كما غيره من العلماء أن كاتبه المعلم الأول أرسطو.

ومن المراجع والمصادر الأخرى التي استند إليها ملا صدرا في تحرير خطاباته وليس في تحقيقاته العلمية السامية، كتاب «إخوان الصفا». وقد كان هذا الكتاب في عصر ملا صدرا في متناول المفكرين المتتبعين، ولم يكن ممكناً أن يستفيد منه ملا صدرا سرّاً دون أن يفهم أحد ذلك[1].

ومن المصادر العلمية الأخرى لملا صدرا كتب الفارابي وشيخ الإشراق والشيخ الرئيس ومقرريهم ومحرريهم، وقد أشار ملا صدرا إلى ذلك بوضوح تام، وكتب على بعض هذه المصادر والمراجع شروحاً وتعليقات.

كما أن كتب أحاديث الشيعة في المسائل المتعلقة بالتوحيد والمعاد ومباحث النبوات والولايات والمعارف الحقة والتفاسير تشكل مصادر أخرى واضحة استند إليها ملا صدرا، واستند أيضاً في شرح أصول الكافي إلى أخبار الشيعة وكتبهم المدوّنة في أصول العقائد.

وقد بدا واضحاً في تفسيره للقرآن الكريم اطلاعه الكافي والوافي على مسالك العامة والخاصة وإحاطته بأقوال المفسرين من العامة والخاصة.

ومن المصادر المهمة التي استند إليها ملا صدرا كتب «ابن عربي» وأتباعه

---

(١) لقد استفاد ملا صدرا من آثار عين القضاة الهمداني، كتاب «زبدة الحقائق»... و«آثار السهروردي» صاحب «العوارف» و«آثار عز الدين الكاشي» والمتقدمين والمتأخرين من العرفاء.

أمثال «القونيوي» و«حمزة الفناري» و«ملا عبد الرزاق الكاشاني» وآثار «ابن تُركه الأصفهاني» وآخرين غيرهم. ويُورد ملا صدرا اسم الشيخ وأتباعه بكل احترام وإجلال وتقدير لِما يكنه للشيخ الأعرابي من احترام كبير يفوق سائر الحكماء والعرفاء.

لقد كشف ملا صدرا للعيان عن كامل مصادره ومراجعه ولم يخفِ شيئاً منها بوجه من الوجوه.

وعلىٰ سبيل المثال نقول إن ملا صدرا اطّلع علىٰ الأثولوجيا ووقف علىٰ آراء أتباعه وأترابه دون أن تتلون تحقيقاته بلون كل تلك التحقيقات الواردة في الأثولوجيا.

لقد برز ملا صدرا ونشأ وترعرع علمياً في زمن كان فيه الأساتذة والمفكرون يجدون أنفسهم في ميدان العقائد المعروفة ليس إلاّ، وكانوا يقرّون إلىٰ حدّ ما مباني حكماء المشائية، وقد استقر ملا صدرا في مرتبة أعلىٰ من مراتب معاصريه، وأصبح بمثابة المشرف علىٰ عقائد القدماء وآراء المتأخرين، حيث أوجد مسلكاً جديداً وسطّر آثاراً جليلة في المسائل والأمور الإلٰهية لا يمكن لأحد أن يباريه فيها أو ينافسه عليها.

وقد اكتشفت روح التحقيق لديه همزات الوصل بين العديد من المسائل العلمية التي تتوقف جميع المباحث الإلهية العالية عليها، واستدل علىٰ ذلك ببراهين متعددة ومشارب مختلفة.

وهذا ما دفع ببعض المقلدين غير الضليعين بالمباني الحكمية إلىٰ الاعتقاد أنهم اكتشفوا مصادر صدر المتألهين المختارة، وقالوا إن ملا صدرا لم ينشىء مسلكاً خاصاً به في الفلسفة، وجيّر تحقيقات الآخرين باسمه. إنهم حقاً ليسوا من المدركين للمباني الفلسفية، ويدّعون بغير حق حنكتهم بالمعارف الحكمية.

إن تخصص ملا صدرا في الفلسفة استلزم منه عمراً كاملاً قضاه بالمطالعة والبحث والتحقيق.

كما أن المباني الخاصة بملا صدرا هي عبارة عن مباحث دقيقة وتحقيقية، بحيث إننا لو افترضنا وجود بعض منها في كتب الأقدمين أو في آثار العرفاء، إلا أنها لم تكن بسبك علمي مبرهن ومستدل، فقبل ملا صدرا وقف كبار المحققين من الفلاسفة والحكماء أمثال الفارابي والشيخ والخواجة وشيخ الإشراق، وقفوا عند هذه المسائل والموضوعات، لكنهم برهنوا أحياناً علىٰ بطلان مثل هذه العقائد.

لقد أصر ملا صدرا على تبيان جذور تحقيقاته في كلمات وخطابات القدماء والعرفاء، فهو يعتقد مثلاً في مبحث الحركة الجوهرية أن جميع القدماء اعتقدوا بهذا القول، ولكن ما نقله عن القدماء في هذا المبحث ظواهر غير مستدلة بل ويمكن حملها على خلاف مراده.

إن بعض الفروع المهمة التي يقيمها ملا صدرا على تحقيقاته الخاصة هي حقاً محيّرة لأهل الفن. ففي باب علم النفس لكتاب «الأسفار» وردت سلسلة من المواضيع مبتنية على الحركة في الجوهر، ولكن ترتيب هذه الفروع وبيان التحقيقات الجميلة في مختلف المسائل المتعلقة بالنفس بالشكل الذي بيّنه ملا صدرا لا نظير له في عالم العلم. كما أن سائر المباحث الفلسفية من قبيل مبحث العلم وتجرد الخيال وغير ذلك من الأمور العامة قد طرحت على بساط البحث والتحقيق بشكل أو بآخر في كتب ملا صدرا بحيث إن المحقق في المشارب الفلسفية المختلفة والمتبحر في عقائد المشائية والإشراق والعارف والمحقق في علم الكلام إذا ما أرادوا المقارنة بين كلمات ملا صدرا وتحقيقات الآخرين لصدّقوا أنهم لو وضعوا كل المحققين الإسلاميين في كفّة وملا صدرا في الكفّة الأخرى لكانت كفّة هذا الحكيم المحقق هي الأرجح.

ثمة مسألة يجب الاعتراف بها وهي أن ملا صدرا نقل كثيراً من المباحث الفلسفية والعرفانية التي ليست من اختصاصه عن الآخرين دون ذكر المصدر. والبعض استغل هذه المسألة وأوردها في كتبه كمستند. إن عملاً كهذا كان رائجاً بين المحققين والمفكرين، ولم يكن يُعدّ من العيوب، وهذا الأمر كان ملحوظاً في كتب الفقه والأصول أكثر من سائر العلوم الإسلامية.

إن لملا صدرا سبكاً خاصاً به في بيان وتقرير المباني الحكمية وفي سرد المواضيع الفلسفية في كتبه، وهذا ما يميّزه بشكل عام عن الآخرين، فهو يمتلك قوة إبداعية خلاّقة لم يشهد أحد نظيراً لها بين مؤلفي مختلف الفنون. فبعض مقالاته في النثر اعتبرت نوعاً من الشعر الفلسفي العالي[(١)].

إن مصادر ملا صدرا في التفسير والحديث التفاسير التحقيقية للقرآن، ففي هذا العلم يعتبر ملا صدرا مفسّراً جامعاً ومحيطاً بأقوال المفسرين الإسلاميين من تفاسير

---

(١) انظر مقدمة الأستاذ جلال الدين همائي على «شرح المشاعر» الذي نشره هذا الحقير.
يقول المرحوم العلامة محمد رضا المظفر أحد كبار كتاب هذا العصر، في «مقدمة الأسفار»: وهو كاتب موهوب لم نعهد له نظيراً في عصره وفي غير عصره.

عرفانية مروراً بالتفاسير التي كتبت في العلوم العربية وانتهاءاً بالتفاسير التي وردت في الأخبار المرويّة عن أهل بيت العصمة والطهارة عليهم السلام حول القرآن. أما في الحديث فقد رجع إلى أكثر كتب الحديث، وإلى أقوال المتكلمين في الأصول والعقائد استند في شرح أصول الكافي، وبحث بشيء من التفصيل في تحقيقات جميع المحققين في بسط وشرح أصول عقائد المتكلمين والمسائل المطروحة حول الآيات القرآنية وأصول العقائد الإسلامية.

* * *

إن طريقة التحرير والتحقيق لدى ملا صدرا مميزة بين تحقيقات الآخرين ممّا يمكّن المستأنس بأفكاره من التمييز بين كلماته وكلمات الآخرين، وهذه ميزة اختصّ بها ملا صدرا.

إن أول شخص كان ينوي أن يخطيء ملا صدرا ويذمه بصورة مباشرة المرحوم السيد ميرزا أبو الحسن جلوه ١٣١٢ هـ. ق. وذلك خلال حلقات تدريس المراجع العلمية لملا صدرا، وفي عصرنا أيضاً حاول المرحوم السيد ضياء الدين دُرّي «ره» وعدد من الفضلاء المعاصرين الذين لا أتصور أن يحسبوا أنفسهم من المتفلسفين حاولوا وبكل إجحاف وجهل اتهام ملاصدرا بسرقة بعض الخطابات والمواضيع العلمية.

عمل السيد ميرزا أبو الحسن جلوه في الأدبيات وعلوم الرياضيات البسيطة في المدارس القديمة فترة تتراوح بين سبعين وثمانين عاماً، وكان في الإلهيات يميل إلى طريقة الشيخ، وكان يتناول كلمات الشيخ بشكل مبسط، لكنه لم يتخصص في فلسفة الشيخ، وكان مبتدءاً في العرفانيات التي تعتبر من مقومات فهم كلمات ملا صدرا.

وقد لمس أساتذتنا أن جلوه كان يريد معارضة المرحوم السيد محمد رضا في العلميات. وكان السيد محمد رضا (م ١٣٠٦) المتخصص في العرفانيات والإلهيات قد بدأ بتدريس فلسفة المشائية وهي اختصاص المرحوم جلوه، وقد برع في ذلك حتى أن الطلاب الأفاضل رجّحوا فلسفته على جلوه من حيث سعة الإطلاع وكثرة التحقيق وحسن الإدراك، إلاّ أن السيد ميرزا أبو الحسن لجأ إلى تدريس **«شرح الفصوص»** و**«مفتاح الغيب»** في العرفان، لكنه عدل عن ذلك من الصفحات الأولى لهذه الكتب لأنه لم يفلح في التدريس، كما أجرى مناقشات حول كلمات السيد محمد رضا في شأن وحدة الوجود، وقد ردّ الأخير على هذه المناقشات، وجاء هذا الرد في رسالة له طبعت حول وحدة الوجود. إن عدم تخصصه في فلسفة الشيخ بدا واضحاً للعيان من مناقشته للحركة في الجوهر واتحاد العاقل والمعقول ووحدة

الوجود. وما جعله يطرح مثل هذه المناقشات عدم تخصصه وعجزه عن الإبداع في العقليات.

أما أولئك الذين اتصفوا بسعة الفكر وقدرة التحقيق والتخصص في كلمات ملا صدرا، أمثال الحكيم المؤسس السيد علي المدرس والعارف المتأله السيد محمد رضا الأصفهاني القشمشي والحكيم السبزواري والشيخ القزويني والشيخ النوري وعشرات المحققين، كل هؤلاء رجّحوا ملا صدرا في العلوم الإلهية علىٰ جميع حكماء المشائية بما فيهم الشيخ الرئيس مؤسس فلسفة المشائية في الإسلام وشيخ الإشراق رئيس الإشراقيين.

لقد خضنا في الحواشي والتعليقات التي كتبها المرحوم جلوه علىٰ الكتب الفلسفية، ولم نرَ تحقيقاً علمياً واحداً دالاً علىٰ أن المرحوم كان من أصحاب الرأي والراسخين في هذه المسائل، علىٰ عكس السيد علي الحكيم والسيد محمد رضا وملا عبد الله الزنوذي والحاج ملا هادي السبزواري، فلكل منهم تحقيقات عظيمة في بيان وتقرير الفلسفة علىٰ طريقة ملا صدرا. وأن أعتقد بوجوب السعي للحصول علىٰ جميع المصادر والمراجع التي اعتمدت في التحقيقات حول العلوم الإسلامية لمعرفة مدىٰ اعتماد كل محقق ومفكر علىٰ نفسه في تحقيقاته. إن البحث في العلوم بشكل مبهم وغامض لا يمكن أن يثمر شيئاً، لأن علىٰ كل شخص متتبع لأي علم كان وعلىٰ كل ناقد لأي فن كان أن يكون متخصصاً في ذاك العلم أو في هذا الفن لكي يتجنب الإنزلاق في متاهات خطيرة. إن مدارسنا العلمية إذا ما اعتمدت منهاجاً يضم سبل بحث جديدة ومرتكزة علىٰ تبحر القدماء سيكون لها طعم ولون آخران.

* * *

لقد تصوّر علماء الغرب أن الفلسفة الإسلامية قد اكتملت بواسطة الشيخ الرئيس، وأن تلامذته شيّدوا مبانيه وعملوا علىٰ نشرها في بلاد إيران. أما الغزالي فقد قال بعدم صحة مباني الشيخ وردّ علىٰ كلماته وخطاباته، وهذا ما دفع بابن رشد الأندلسي للردّ علىٰ الغزالي. كما اعتبر البعض الخواجة الطوسي عالماً رياضياً، فيما اعتبره البعض الآخر تلميذاً مدافعاً عن هذا المكتب ومروّجاً لمسلك الشيخ الرئيس[1]

(١) إن سبب خطأ هؤلاء المفكرين عدم تبحرهم وتمكّنهم في المتون العالية للفلسفة الإسلامية، ومن هنا قال البعض أن مؤرخ الفلسفة يجب أن يكون فيلسوفاً. قال المفكر المصري المعاصر يوسف كرم في مقدمة العقل والوجود، طبعة ١٩٥٦ القاهرة، ص ١: إذ إننا نعتقد أن مؤرخ الفلسفة فيلسوف أيضاً، وإنه لا يليق به أن يضع نفسه موضع الببغاء ويقصر همته علىٰ حكاية أقوال الفلاسفة دون عناية بتدبرها والحكم فيها....

ووقف بوجه مخالفي الفلسفة وكشف عن مغالطات الفخر الرازي وكل من خالف الفلسفة.

وهذه الجماعة لا تؤمن بظهور فيلسوف باسم شيخ الإشراق بعد الشيخ، وأن هذا الفيلسوف كان له أثر كبير في تأسيس الفلسفة الإشراقية والتبليغ لها، وأنه رفض كثيراً من المباني الحكمية للشيخ، حتىٰ أن بعض آرائه ومعتقداته قد تركت أثراً عميقاً في أفكار أتباع الشيخ الرئيس، كما أنه أبطل نهائياً بعض آراء المشائية. إن الخواجة الطوسي كان من جملة الذين أبدوا اهتماماً كبيراً بفلسفة الإشراق، ويعتقد جمع من المحققين أن شرح العلامة الشيرازي علىٰ حكمة الإشراق مستنبط من دروس المحقق الطوسي. ومن المتأثرين أيضاً بأفكار شيخ الإشراق العلامة الشيرازي تلميذ الخواجة في الفلسفة والطب. لقد كان العلامة الشيرازي استاذاً ماهراً في فلسفة المشائية والإشراق والطب والمنطق والرياضيات والفلك، وهو يفوق الفخر الرازي والغزالي في هذه العلوم. إن شرحه لقانون الطب من أفضل الشروح، وكان حكيماً راسخاً وصاحب رأي ومتبحراً في التحقيقات الفلسفية «فلسفة المشاء والإشراق»، ولم يبلغ الغزالي والفخر الرازي مقامه ومرتبته في الفنون الحكمية.

إن المتبحر في مباني الفلسفة الإسلامية لا يمكن أن ينكر التحوّل الكبير الذي طرأ علىٰ الفلسفة الإسلامية نتيجة آثار وآراء شهاب الدين السهروردي[١].

ومن جملة الأشخاص الذين يجلّون عقائد وآراء شيخ الإشراق الفيلسوف الكبير في العهد الصفوي السيد المحقق الداماد الذي تأثر كثيراً بشيخ الإشراق.

ولا يمكن لأحد أن ينكر أو يتجاهل تأثير أفكار شيخ الإشراق علىٰ آراء الفلاسفة الذين جاءوا بعده، فهو لا يقل شأناً في التحقيقات الفلسفية عن الشيخ الرئيس. إننا ومن منطلق بحثنا في آراء وعقائد الفلاسفة والعرفاء الإسلاميين نؤمن أن أفكار شيخ الإشراق كانت سبباً في تحوّل كبير طرأ علىٰ الفلسفة الإسلامية، وأن الكتب التحقيقية لملا صدرا الشيرازي هي محل بروز بعض أفكاره ومعتقداته.

لقد بيّنا في شرح حال ملا صدرا وآرائه الفلسفية[٢] ومقدمة شرح المشاعر

---

(١) لقد اهتم عرفاء الإسلام بشيخ الإشراق وأفكاره اهتماماً كبيراً، فقد ورد اسم شيخ الإشراق في «تمهيد القواعد» لأبي حامد ابن تركه و«شرح تمهيد ابن تركه» لأحد أحفاد أبي حامد. كما أن شارح «المفتاح» حمزة الفناري صاحب كتاب «مصباح الأنس» نقل في مباحث عالم المثال عن تحقيقات هذا الحكيم المتأله.

(٢) طبعة مشهد ١٣٤٢ هـ. ق.

موارد الاختلاف بين ملا صدرا والشيخ الرئيس وأترابه وأتباعه، وأثبتنا أن كتب ملا صدرا أكثر عمقاً وتحقيقاً من أفكار وآثار الشيخ في بيان تحقيق المسائل الفلسفية والتدقيق في معضلات الفن الإلهي، وأن أتباعه وأنصار فلسفته يفوقون أنصار الشيخ، وأن حلقات تدريس فلسفته كانت ولسنين طويلة بل لقرون متمادية مليئة بالمفكرين والمحققين الراسخين.

* * *

لقد كان مكتب أصفهان وإلىٰ حدّ ما شيراز وأخيراً طهران ولسنين طويلة مركزاً لتدريس وتعليم الأفكار الفلسفية والعرفانية، وكانت جميع شعب العلوم العقلية من حكم المشائين والإشراقيين والعرفانيين والصوفيين تدرّس في هذه المراكز، ولكن أفكار وآراء ملا صدرا التحقيقية كانت رائجة أكثر من غيرها. أما اليوم فإن مدينة قم المقدسة هي مركز تدريس الفلسفة الإسلامية.

ورغم أن عدداً قليلاً من مفكري الغرب يعتقدون بأن الفلسفة الإسلامية والمعارف المتعلقة بالمبدأ والمعاد لم تنتهِ عند ابن رشد أو الخواجة الطوسي، إلاّ أن المعتقد الرائج في مدارس أوروبا ومؤخراً أمريكا هو ما ذكرناه آنفاً.

والملفت في الأمر أن المفكرين في البلدان الإسلامية بينهم أساتذة الجامعات المصرية مصرّين علىٰ هذا المعتقد بالرغم من أن كتب شيخ الإشراق وملا صدرا في متناولهم.

والدليل علىٰ ما ذكر أن نسخة الإلهيات الشفاء للشيخ الرئيس قد طبعت في مصر بمناسبة ألفية هذا الفيلسوف، كما تم نقل عدد من نسخ هذا الكتاب من إيران إلىٰ هناك بينها نسخ طبعت في طهران وتحمل حواشٍ لملا صدرا وهذا ما يُؤكد أن المفكرين المصريين لا بد وأن يكونوا قد اطلعوا علىٰ حواشي ملا صدرا.

إن السبب الأساس في غفلة الأفاضل المصريين العاملين في حقل الفلسفة والعرفان الإسلاميين عدم تعمقهم وسطحيتهم في المباني الصعبة للفلسفة والعرفان، ولا بد أن يكون مردّ هؤلاء السادة في تاريخ الفلسفة وتحوّلها في الشرق كتب الغربيين، ولم يحققوا في هذا الأمر خلال مطالعتهم للكتب الفلسفية بعد الشيخ مثل كتب ورسائل شيخ الإشراق وكتب ملا صدرا التفصيلية وآثار ميرداماد مما جعلهم غافلين عن هذا التحوّل الأساس.

إن الآثار التي وصلتنا من المفكرين المصريين هي آثار متكاملة تحوي تحقيقات قيّمة حول ما يتعلق بالمسائل الرائجة في جامعات فرنسا وانجلترة وألمانيا.

وهؤلاء لا نظير لهم في فهم وإدراك عقائد فلاسفة الغرب ومطالعة آراء الفلاسفة الجدد في الممالك الإسلامية.

لكن معلوماتهم عن أفكار وآراء الفلاسفة المسلمين، وتحقيقهم في المباني والمسائل المدونة في كتب الشيخ الرئيس والعرفاء المسلمين من أمثال محيي الدين، بسيطة نسبياً، حتىٰ أنهم يرجعون إلىٰ تحقيقات الأوروبيين حول الشفاء والإشارات وكتب محيي الدين مثل الفتوحات المكية والفصوص لفهم وإدراك ما يصعب عليهم فهمه في هذه الكتب، لكننا لا نعرف من هو مضطلع في هذه العلوم بين الأوربيين، علىٰ عكس إيران التي تدرّس هذه العلوم في مدارسها التعليمية منذ قديم الأيام، فقد اشتهر أساتذتنا بالرسوخ في تدريس هذه الكتب.

من المفكرين المصريين الذين جهدوا في مطالعة الأفكار والعقائد الخاصة بعرفاء الإسلام، المفكر المعاصر الأستاذ العلامة أبو العلاء عفيفي من سكنة الإسكندرية، فقد شرح **«فصوص الحكم»** لمحيي الدين وعلّق عليها واستمد قدرته من استاذه نيكلسون في حل مشاكل الفصوص ـ حسب اعترافه بذلك في مواضع متعددة ـ.

هذا في حين أن الأستاذ الفقيد نيكلسون هو نفسه ضعيف جداً في فهم المشاكل العرفانية العلمية، فهو متكلّف جداً في كتاباته، وهذا ما يشعر قارىء آثاره بالندم، أضف إلىٰ ذلك أنه وقع في أخطاء جسيمة جداً في فهم مشاكل العرفان والتصوف.

وقد تحدثت عن ذلك مفصلاً في شرحي للفصوص وشرحي لمقدمة القيصري.

إن المقدمة التي كتبها مفكر مصري معاصر علىٰ كتاب **«الشفاء»** للشيخ قسم الإلهيات لا تفي بالغرض في تعريف كتاب **«الشفاء»**[1]. لقد طبع الكتاب بمواصفات عالية قياساً بالنسخ المطبوعة من الكتاب، وتصدّرت الكتاب مقدمة سلسة وميسرة وفريدة في بعض جوانبها لكنها جاءت في مقام تعريف الشفاء والتحقيق في متن الكتاب وبيان أفكار الشيخ وتأثيره في الأفكار والعقائد، جاءت سطحية جداً

(١) كتاب «الشفاء»، الإلهيات، بمناسبة الذكرىٰ الألفية للشيخ الرئيس «قده» مع مقدمة الدكتور إبراهيم مدكور وتحقيق للأب قنواتي وسعيد زايد.

وخاوية[١]. لكن متن الشفاء قد طبع بشكل دقيق جداً، ووُضع أفضل نسخ منه في متناول المفكرين.

* * *

إن أكبر دليل على أن هؤلاء المفكرين قد تأثروا مباشرة بالمراجع الغربية فيما يخص مسيرة الفلسفة الإسلامية في العالم المتمدن هو ما ذكره الأستاذ العزيز الدكتور إبراهيم مدكور في مقدمة إلهيات الشفاء ـ المجلد الأول[٢]، «**الإلهيات في العالم العربي**» سبق لنا أن عرضنا لأثر كتاب الشفاء في العالم العربي، وبيّنا أنه كان دعامة قوية من دعائم الفكر الإسلامي العلمي والفلسفي منذ القرن الخامس إلى القرن الرابع عشر للهجرة. إذ وقفنا عند الإلهيات خاصة، وجدنا أنه كان من أشد أقسامه تأثيراً، لأنه يدور حول مشاكل شغلت الأذهان وكانت أساس البحث فيما سمّي بعلوم المعقول[٣].

وفي حياة ابن سينا كان تلاميذه يتذاكرونه، وفي مقدمهم الجوزجاني وبهمنيار وتابعهم في ذلك تلاميذهم كاللوكري والغيلاني من رجال القرن الخامس الهجري والسّرخسي والنيسابوري من رجال القرن السادس وهنا تتصل السلسلة بنصير الدين الطوسي الذي يعدّ تلميذاً مخلصاً لابن سينا، وإن تأخر عنه بنحو قرنين ونصف، وقد وقف من «إلهياته» موقف الشارح والمدافع...».

وقبل الخواجة أسس مكتب على يد شيخ الإشراق سمّي بمكتب الإشراق، صرف الأنظار إلى حدّ ما عن الشفاء وما ورد فيه من أفكار في المباحث الربوبية، وقد حلّ الشيخ المقتول كثيراً من المعضلات الفلسفية مما استأثر بأفكار واهتمام أهل الرأي.

---

(١) إن مدرسي الفلسفة في إيران في طريقهم إلى الزوال، وإذا ما استمر الوضع على هذا المنوال سنضطر نحن أيضاً إلى الرجوع إلى الغربيين لتعلّم متون الكتب الفلسفية والعرفانية الإسلامية. إن جامعات إيران لم توفّق حتى الآن في إقامة احتفال بمناسبة مرور أربعمائة عام على ولادة ملا صدرا، في حين أن الحكومة الهندية قد أقامت احتفالاً بهذه المناسبة في كلكتا بشكل يليق بمكانة هذا الحكيم.

(٢) إلهيات الشفاء، طبعة القاهرة ١٣٨٠ هـ. ق، ١٩٦٠ م، مقدمة الدكتور إبراهيم مدكور ص ٢٦.

(٣) لم تكن كتب الشيخ رائجة في جميع البلدان العربية كما كانت في إيران، وليس هناك بين جميع الأقوام من هم مثل الإيرانيين في استعدادهم الفلسفي، فهم مؤسسوا المسالك الفلسفية في العالم الإسلامي. وقد كتب الإيرانيون كتبهم بالعربية لأنها كانت لغة العلم يومذاك، ولسوء حظنا نحن الإيرانيين فإن الغرب وأمريكا اعتبروا كل هؤلاء المفكرين عرباً، وهنا لا بد للمسؤولين العلميين والجامعيين أن يفكروا بحل لمنع إضاعة حقوق الإيرانيين.

«. . . وإلىٰ جانب هؤلاء نجد مفكرين عظماء من مفكري الإسلام في القرن الخامس للهجرة تعاصرا وتلاقيا في كثير من اتجاهاتهما، ونعني بهما الغزالي والشهرستاني قرءا الإلهيات وألمّا به إلماماً دقيقاً، وأدركا ما فيه من مواطن الضعف. . .

ويجيء ابن رشد في القرن السادس، فيختم سلسلة كبار الفلاسفة الإسلاميين، وفي تفسيره لما بعد الطبيعة يرجع لابن سينا رجوعه إلىٰ المشائيين الآخرين ويعرض الآراء المختلفة، وفي العصور الأخيرة، يمكننا أن نشير إلىٰ النسفي والأيجي والتفتازاني. . .».

من هذه العبارات المأخوذة من مصادر ومراجع غربية يتضح لنا أن هؤلاء المفكرين لا يرجعون بأنفسهم إلىٰ آثار الحكماء والمفكرين، وهم غافلون عن تقدم وتطور الفلسفة الإسلامية في إيران مركز تكوين العقائد العلمية ودراسة الحقائق المتعلقة بأهم المسائل الفلسفية.

إن الإنسان يجب أن يكون جاهلاً لمسيرة الفلسفة الإسلامية وغافلاً عن التحقيقات الموجودة في الكتب الفلسفية ليرجع إلىٰ الأيجي بدل شيخ الإشراق، وإلىٰ ملا سعد التفتازاني بدل العلامة الشيرازي، ثم يأتي إلىٰ ذكر الشيخ العزيز العارف النسفي إلىٰ جانب متكلمين بين مسلكه ومسلكهم بون شاسع.

يمكن أن نصنف شيخ الإشراق في رديف أبو علي في الإلهيات الخاصة بمرتبة الوجود أو أعلىٰ منه بقليل. فقد درس شيخ الإشراق في مكتب المشائية، لكن نبوغه الفكري منعه من أن يكون متعبداً صرفاً في الآراء التي كانت سائدة يومذاك. أما الغزالي فيجب أن لا نحشره في صفوف الحكماء الإلهيين، لأن الغزالي بحسب عقائده يقول بآراء الأشاعرة، وروحه التي لا تتلائم مع التعقل المحض هي روح وعظ وخطابة، فهو يعارض الفلسفة شأنه شأن الفخر الرازي، ولا تهمه الدقائق الفلسفية، وليست لديه مقدرة فكرية علىٰ التشخيص العميق. ولعلنا لا نجد في كتبه معضلة واحدة من تلك الموجودة في أصول ومباني حكماء المشائية.

إن الإشكالات الأساسية علىٰ مباني الفلاسفة يجب البحث عنها في كتب الفلاسفة أنفسهم كما فعل شيخ الإشراق عندما ناقش كثيراً من قواعد المشائية وأبطل قواعد وأقام محلها أخرىٰ دون أن تزل قدمه عن طريق العلم، فهو لم يجعل المجهول معلوماً ولا الناقص كاملاً.

* * *

إن غفلة مفكري الشرق الأوسط وخاصة فضلاء المدارس الإسلامية عن مسيرة الفلسفة والعرفان في إيران بعد الخواجة لتبعث على الأسف، خاصة وأن معظم المباحث التي جرت هي حول العقائد الدينية والحقائق الإسلامية.

إن الفلسفة الإسلامية لم تتوقف عند الخواجة، بل أن أصول وقواعد حكمة المشاء والإشراق قد اندمجت فيما بينها، ودفع سطوع القواعد العرفانية الإسلامية بأتباع المشاء والإشراق إلى التأثر بمسلك العرفان، وكانت لهذه المسيرة نقلة نوعية وحركة سريعة في عهد ملا صدرا مما أدى إلى حصول تغيير كلي في المباني الفلسفية وظهورها من الخفاء إلى العلن ما دفع بطلاب المعرفة والحكمة إلى الإنصهار في هذه الطريقة واكتشفوا حقيقة أنهم في غنى عن سائر المسالك والمشارب، ومن هنا جاء فتح المفكرين لفصل جديد في الحكمة الإلهية.

ومع بروز صدر المتألهين يمكن القول أن علوم الحكمة الإلهية في الشرق قد تطورت وتمت بميزان تطور ونمو العلوم الطبيعية في الغرب.

أما منزلة ابن رشد في عالم الفلسفة، فمما لا شك فيه أن ابن رشد كان رجلاً صاحب ذوق واستعداد، لكنه على عكس تصورات علماء الغرب وبعض المفكرين العرب لم يكن راسخاً ومضطلعاً في فلسفة المشائية، أي المسلك الذي يدافع عنه. إن ذوق ابن رشد ذوق فلسفي، ومن خلاله استنتج أن الغزالي منحرف والشيخ الرئيس غير منحرف، ولكن ذلك لا يكفي لأن يكون المرء فيلسوفاً. لقد وقع ابن رشد في أخطاء عجيبة غريبة في بعض المشاكل العلمية، وصدرت منه كلمات كثيرة خارجة عن نطاق الصواب، وفي تحقيقاته في بعض المسائل كان يخرج من وادٍ إلى وادٍ آخر، وكان يعتمد الخطابة بدل الاستدلال ونحن في هذه المقدمة لسنا في صدد تحليل ونقد عقائد وأفكار ابن رشد. لقد لجأ ابن رشد بسبب عدم إحاطته بأفكار فلاسفة الإشراق وعدم إدراكه لأفكار الأفلاطونيين المتقدمين والمتأخرين لجأ إلى تخطئة الفارابي الذي كان يميل في المباحث العقلية إلى الذوقيات والعرفانيات، وكان ينعته بالمتكلم، في حين أن الشيخ الرئيس كان يجلّ أرسطو والفارابي فقط ويعتبرهما من جملة الأشخاص الذين لم يقولوا جزافاً قط.

ومن المسلم به أن المرء الملمّ بمباني فلسفة المشائين ومسلكهم ليقع في حيرة من أمره إذا ما أراد أن يقارن بين ابن رشد الذي يدافع عن الشيخ في مقابل الغزالي وبين الخواجة مقرر ومحرر كلام الشيخ، فالخواجة كلما كان متعادلاً في الإدراكات كان ابن رشد على عكسه تماماً. نحن لا نتوقع المزيد من أولئك الذين صنفوا الغزالي في عداد الفلاسفة الإسلاميين كالفارابي وابن سينا، إن الغزالي لا يلتزم

بالقواعد الفلسفية ويصعب عليه درك المشكلات والمعضلات الفلسفية.

وينبغي أن نعرف أيضاً أن فلسفة الإشراق برزت في المدارس الإيرانية في أواسط نضج فلسفة المشّاء وأخذت تصرف الأنظار عن مسلك المشاء إليها، ويجب أن تتضح لنا هذه المسألة وهي إلىٰ أي مدىٰ كان تأثير المفكرين المسلمين في عصورهم في التحوّل الذي طرأ في مجال العلم والمعرفة، فمنذ فترة تتراوح بين ٤٠ و٥٠ عاماً حيث راجت في إيران طريقة البحث المستند، وغيّر مفكرونا بالتبعية من المحققين الأوروبيين طريقة التحقيق التي كانت سائدة قديماً، ووقعوا في أخطاء في إظهار عقيدتهم ورأيهم في جزء من العلوم التي كانت تدرس في إيران أو كانت موجودة في أحد العصور الإسلامية.

إن الخدمات الجليلة التي أسداها المفكرون والعرفاء لا يمكن تجاهلها ولا يمكن البحث عن ثمرة أفكارهم في كتب الغير، فالتصوّف مثلاً بما هو عليه من سبك ومسلك وتحقيقات عالية هو وليد أفكار عرفاء الإسلام الذين اتخذوا من القرآن الكريم وروايات أهل البيت عليهم السلام مصادر ومراجع لهم.

إن وجود التصوف لدىٰ الأقوام والمسالك الأخرىٰ، ووجود أفكار مشابهة لأفكار المتصوفة في الكتب الفلسفية القديمة ليس دليلاً علىٰ أن مفكرينا قد استفادوا بشكل مباشر من هذه الآثار والأفكار التي كانت بعيدة من وجهة نظرهم.

إن التصوّف بالمعنىٰ الوسيع للكلمة موجود في جميع الأديان الحقة.

إن جميع الأنبياء قد دعوا أتباعهم إلىٰ الإيمان بالله عبر سلوك طريق الباطن والذات، وسلوك هذا الطريق في الدين الإسلامي المبين أمر واسع وجامع وكامل لا يحتاج لأفكار الآخرين، ويستحيل أن يكون التصوّف وهو سلوك طريق الباطن موجوداً في سائر الأديان السماوية أو أفكار الفلاسفة الإلهيين كما هو في الإسلام.

ومن المسلم به أن عرفاء الإسلام قد تأثروا في تدوين الكتب العرفانية بفلاسفة الإسلام، ومواد تحقيقات فلاسفة الإسلام هي عبارة عن الفلسفة اليونانية القديمة.

وقد بيّن الإسلام وبشكل تحقيقي تلك المسائل الفلسفية المتعلقة بالمبدأ والمعاد والمعارف الحقّة، ونتيجة لذلك برز العرفاء الإسلاميون في مسألة التحقيق بالمعارف العقلية المتعلقة بعلم المبدأ وعلم المعاد، وفاقوا أهم الفلاسفة المسلمين، ولا شك أن فلاسفة الإسلام قد تأثروا بمعتقدات عرفاء الإسلام.

إن التصوّف الحقيقي مستنبط من الأحاديث النبوية الشريفة وروايات أهل البيت عليهم السلام ولا يمكن أن يكون للتصوف مرجع أو مصدر آخر.

إن سرّ وقوع غالبية المؤرخين شرقيين كانوا أم غربيين في أخطاء كبيرة هو أنهم لم يكونوا فلاسفة.

ومما لا شك فيه أن مؤرخ الفلسفة يجب أن يكون متخصصاً في الفلسفة إن لم نقل فيلسوفاً، لا أن يكتفي فقط بسرد أقوال الفلاسفة والعرفاء دون محاولة منه لمعرفة العصر الذي نضجت فيه تلك الآراء الفلسفية الدقيقة، ومن أين نشأت وكيف تأثر الفلاسفة المتأخرون من المتقدمين.

إن الأخطاء العديدة التي وقع فيها جمع من المستشرقين في تقييمهم للإيرانيين وجميع المفكرين المعاصرين المسلمين من مصريين وعراقيين وغيرهم هي نتيجة عدم تخصصهم وتفحصهم في الفلسفة والعرفان الإسلاميين.

إن التصوف المعمول به بين عرفاء الإسلام هو نتيجة تحقيقات واسعة أجريت وعلىٰ مدىً قرون متمادية في المدارس الإسلامية.

إن العرفان العلمي والعملي أصبح بعد قرن من بزوغ فجر الإسلام علماً مستقلاً، وبدأ أهل المسالك بتدوين فن العرفان، وأخذ هذا العلم ينمو وينتشر تدريجياً حتىٰ عصر الشيخ الأكبر صاحب الفصوص والفتوحات. إن محيي الدين هو مكمّل أو بالأحرىٰ مؤسس العرفان العلمي بالسبك المتداول، وقد توسّع في هذا العلم من مختلف جوانبه إلىٰ حدّ باتت فيه آثاره وكتبه مراجع تعتمد في البحث والاستدلال وتحرير العقائد، وقد حرّر تلاميذه وأتباعه من بعده مبانيه بسبك جدير بالإهتمام. وقد نضج هذا العلم في إيران أكثر من سائر الممالك الإسلامية، كما أن الإيرانيين يتقدمون علىٰ جميع المسلمين في كافة العلوم الإسلامية وتحرير وتقرير العلوم والمعارف، حيث كان فضلاء الحوزات قديماً من الإيرانيين، هذه الحوزات التي كان يحتشد فيها طلبة العلم من جميع البلدان الإسلامية، وكان المفكرون الإيرانيون بارزين في كل المعارف الإسلامية والعلوم المتداولة في العهد الإسلامي. ففي الحوزة العلمية في النجف الأشرف حيث كنت أدرس وكان هناك عدد كبير من طلبة العلم من أفغانستان وباكستان والهند والتبت والقطيف والبحرين والإحساء والعراق، كان الطلبة الإيرانيون هم المحققين والفضلاء وأصحاب الرأي في هذه الحوزة، فهم يمتازون بقريحة خاصة في العلوم والمعارف تميّزهم عن غيرهم.

إن بروز بعض الوقائع ووجود المستبدين أدىٰ إلىٰ تأخر هذه المملكة عن قافلة التمدن الصوري والمعنوي، نأمل أن تتفجر في القريب العاجل الطاقات والاستعدادات الكامنة لتعود مملكتنا كالسابق رائدة قافلة التمدن والعلوم والمعارف.

لقد شهدت الفلسفة في إيران بعد الخواجة وأتباعه تحوّلاً كبيراً وكانت في عهد الصفوية في أوج رواجها، فيما توقفت في سائر الممالك الإسلامية عند ابن رشد وآخرين، وبقيت هذه الممالك في غفلة عن التحول الكبير الحاصل في إيران لا علم لها بوجود مئات العرفاء والفلاسفة المحققين الذين شكّل كلّ منهم مشعلاً وضاءاً في المعارف الإسلامية.

إن السبيل الوحيد للفت أنظار البلدان الإسلامية إلىٰ هذا التحوّل هو انعكاس هذه الأفكار في العالم الغربي. وقد خطاه هانري كوربين وهو بروفسور في جامعة السوربون خطوات مؤثرة في هذا المجال، ويقوم عدد من الفضلاء الإيرانيين بمساعدته بكل إخلاص لإيصال جهوده الخيّرة في هذا المجال إلىٰ برّ النجاح، وسأشير إلىٰ ذلك في هذه المقدمة. إنني أكنّ احتراماً خاصاً لهذا المستشرق المحقق الذي يعمل منذ ثلاثين عاماً تقريباً في نشر المعارف الإسلامية في العالم الغربي، ويا ليت مفكرينا يقتدون بهذا المستشرق المحقق ويعملون علىٰ ترويج المعارف الإيرانية في العالم.

* * *

شرح حال ميرداماد ومفكرين متألهين والحكماء المتقدمين على ملا صدرا وأساتذته

قبل ظهور ملا صدرا وانتشار أفكاره، كان «ميرداماد» والحكيم العارف «ميرفندرسكي» من المدرسين الرسميين للعلوم العقلية. كما أن الشيخ البهائي كان مدرساً في العلوم العقلية والنقلية، وقد شارك ملا صدرا في حوزة الشيخ بهاء الدين العاملي لفترة قصيرة لتلقي العلوم المعقولة إضافة إلىٰ دراسته العلوم النقلية من فقه وأصول وعلم الرجال والحديث، لكنه لم يستفد استفادة تذكر، وقد اعتبره الملا استاذاً له في العلوم الشرعية، حيث قال في مقدمة شرح أصول الكافي: «حدّثني شيخي وأستاذي ومن عليه في العلوم النقلية استنادي، عالم عصره وشيخ دهره، بهاء الحق والدين، محمد العاملي الحارثي الهمداني نوّر الله قلبه بالأنوار القدسية عن والده الماجد المكرم وشيخه الممجد المعظم الشيخ الفاضل الكامل حسين بن عبد الصمد أفاض الله علىٰ روحه الرحمة والرضوان وأسكنه دار الجنان عن شيخه وأستاذه النبيل عماد الإسلام وفخر المسلمين زين الدين الشيخ العالي الكركي «قده» عن الشيخ الورع الجليل علي بن الهلال الجزائري. . . ».

وفي مقدمة شرح أصول الكافي[1] أشار بعظمة وإجلال إلىٰ أستاذه الحاذق ميرداماد قائلاً:

«وأخبرني سيدي وسندي وأستاذي في المعالم الدينية والعلوم الإلهية والمعارف الحقيقية والأصول اليقينية، السيد الأجلّ الأنور، العالم المقدس الأطهر، الحكيم الإلهي والفقيه الرباني، سيد عصره، وصفوة دهره، الأمير الكبير، والبدر المنير، علامة الزمان، أعجوبة

(١) لقد كان ملا صدرا أستاذاً ماهراً في العلوم النقلية بما فيها علم الرجال والحديث. وهذا الشرح يعكس مهارته في الفنون النقلية، كما أن تفسيره للقرآن يحكي عن سعة باعه وكثرة اطلاعه ومهارته في علم التفسير، ومن خلال تفكره في الآيات القرآنية الكريمة استطاع حلّ عدة مسائل في علم التوحيد والمعاد. وقد نقل ملا صدرا في تفسير القرآن وشرح الكافي موضوعات فقهية وأصولية وأخرىٰ في علم الرجال عن الشيخ البهائي.

الدوران، المسمىٰ بمحمد الملقب بباقر الداماد الحسيني قدّس الله عقله بالنور الرباني عن أستاذه وخاله المكرم المعظم، الشيخ عبد العالي الكركي «ره» عن والده السامي المطاع المشهور اسمه في الآفاق والأصقاع الشيخ علي بن عبد العالي المذكور مسنداً بالسند المذكور وغيره إلىٰ الشيخ الشهيد، محمد بن مكي «قدس سره» عن جماعة من مشايخه منهم الشيخ عميد الدين عبد المطلب العالي الكركي «ره» عن والده السامي فخر المحققين أبو طالب محمد المكي والمولىٰ العلامة مولٰينا قطب الدين الرازي عن الشيخ الأجلّ العلامة آية الله في أرضه جمال الملة والدين أبي منصور الحسن بن مطهر الحلي «قده» عن شيخه رئيس الفقهاء والأصوليين نجم الملة والدين أبي القاسم جعفر بن الحسن بن السعيد الحلي عن السيد الجليل النسابة فخار بن معد الموسوي عن شاذان بن جبرئيل القمي، عن محمد بن أبي القاسم الطبري، عن الشيخ الفقيه أبي علي الحسن عن والده الأجلّ الأكمل، شيخ الطائفة، محمد بن حسن الطوسي نوّر الله مرقده «ح» وعن العلامة جمال الملة والدين عن استاذه أفضل المحققين، سلطان الحكماء والمتكلمين، خواجة نصير الملّة والحكمة والحقيقة والدين محمد الطوسي «روّح الله رمسه» بالنور القدسي عن والده محمد بن الحسن الطوسي عن السيد الجليل فضل الله الراوندي عن سيد المجتبىٰ بن الداعي الحسني «الحسيني خ، ل، ي عن الشيخ الطوسي، عن الشيخ الأعظم الأكمل المفيد، محمد بن محمد بن النعمان الحارثي «سقىٰ الله ثراه» عن الشيخ الأجل ثقة الإسلام وقدوة الأنام محمد بن علي بن بابويه القمي أعلىٰ الله مقامه، عن أبي القاسم جعفر بن قولويه عن الشيخ الجليل ثقة الإسلام، سند المحدثين، أبي جعفر محمد بن يعقوب الكليني...».

وقد استفاد ملاصدرا في العلوم النقلية من الميرداماد أيضاً، لأن الميرداماد كان صاحب حوزة كبيرة في الفقه والأصول وكان صاحب رأي في جميع الفنون النقلية.

لقد كان لميرفندرسكي وميرداماد حوزة تدريسية جليلة تتلمذ علىٰ أيديهما عدد كبير من الطلبة. وقد برز في الحوزة العلمية في أصفهان ملاشمساي الكَيلاني والسيد حسين الخوانساري وملا رجب علي التبريزي وملا محمد باقر السبزواري وعدد آخر من فضلاء هذه الحوزة الذين درسوا فيها. وكان ملاحيدر الخوانساري صاحب زبدة التصانيف أستاذ المحقق الخوانساري من المعاصرين لميرفندرسكي وميرداماد.

ميرداماد وميرفندرسكي

خلف ميرداماد مؤلفات كثيرة في العلوم العقلية والنقلية بسبك خاص، وكل مؤلفاته قيّمة وتحقيقية وذات مغزىٰ. فقد كان ميرداماد أستاذاً ماهراً وحاذقاً في جميع الشعب العقلية بما فيها العلم الإلهي والرياضيات والطبيعيات، وكان في العلوم النقلية منها الفقه والأصول وعلم رجال الحديث محققاً حاذقاً، وفي الأدب العربي كان متبحراً.

ومن مؤلفاته القيمة والتحقيقية نذكر القبسات[١]، الصراط المستقيم، الأفق المبين، الإيماضات، تقويم الإيمان، خلسة الملكوتية، نبراس الضياء، السبع الشداد، جذوات، تشريق الحق، ضوابط الرضاع في الفقه، رسالة في: الجيب الزاوية، رسالة في: النهي عن التسمية، الإيقاضات، الرواشح السماوية، شارع النجاة والإعضالات.

وقد توفي ميرداماد قبل ميرفندرسكي بعشر سنوات، وكان مير أبو القاسم خلال هذه الفترة مشغولاً بالتدريس ولديه تلامذة كثير.

إن أفكار تلامذة ميرفندرسكي تدور حول كلمات الشيخ الرئيس وفلسفة المشاء، وهذا إن دلّ علىٰ شيء إنما يدل علىٰ أن المير كان يدرس آثار المشاء أي كتب الشيخ الرئيس، وكان لتبحره في مختلف العلوم واطلاعاته الواسعة حول مختلف المشارب والمسالك أفضلية علىٰ جوانبه التحقيقية. وعلىٰ عكس ميرداماد

---

(١) كتاب «القبسات» لميرداماد من الكتب التحقيقية النادرة في الفلسفة، وقد كتب ملا شمساي الكَيلاني حاشية علىٰ مواضع مختلفة من الكتاب. وقد كتب أحد تلامذة ملا صدرا ويدعىٰ آقاجاني المازندراني شرحاً مبسطاً علىٰ «القبسات». وقد أورد المرحوم الفاضل الشيخ محمود البروجردي ترجمة مختصرة عن المير في الصفحة الأخيرة من «القبسات»، طبعة ١٣١٤ هـ. ق، طهران، وقد خط المرحوم الشيخ أحمد تفرشي هذه الترجمة وحواشي القبسات بخط يده.

وفي هذه الترجمة يقول المرحوم الشيخ محمود: رأيت خلال سفري إلىٰ مشهد وبالتحديد في مدينة كَركَان شرحاً مفصلاً« للقبسات»، نسيت اسم مؤلفه أو كاتبه. وقد بحثت عن هذا الشرح فترة طويلة إلىٰ أن وجدته في مكتبة المعهد الإيراني ـ الفرنسي، وقد وصف الشارح ملا صدرا بصدر المحققين وأستاذنا صدر المتألهين.

الذي كان صاحب رأي في العلوم العقلية والنقلية وصاحب تحقيقات دقيقة حول مشاكل العلوم ومعضلاتها، فإن ميرفندرسكي ردّ الحركة في الجوهر واتحاد العاقل والمعقول والمثل الأفلاطونية والمثل المعلقة. وكان يقف إلىٰ جانب المشائين في كافة نقاط الاختلاف بين المشاء والإشراق.

وكانت كتبه الدراسية هي نفسها كتب الشيخ الرئيس. وفي رسالة له اعتبر حركة القول بالمثل النورية باطلة وأنكر صراحة التشكيك في الذاتيات، وشدّد في بعض خطاباته وكلماته في إنكار وجود البرزخ الصعودي والنزولي.

كما أنه أنكر كل ما يمكن أن يعتقد به فيلسوف إشراقي، وآمن بكل ما يجب أن يؤمن به حكيم مشائي، ولم نلحظ في آثاره الاستدلالية تطرفاً أو بالأحرىٰ ميولاً لحكمة الإشراق والفلسفة الذوقية.

إن الذين عملوا علىٰ تبيان آثاره وأحواله اعتبروه فيلسوفاً إشراقياً ومفكراً صوفياً، وقد حرر هؤلاء كل ما كان يأتي علىٰ لسانه، غير مبالين لآثار وعقائد هذا الرجل الكبير في مجال التحقيق.

إن سبب هذا الخطأ هو طريقة عيش هذا المفكر الإيراني وحرية عمله.

لقد كان ميرفندرسكي يميل إلىٰ الحياة البسيطة وغير المكلفة. فقد كان المعلم الثاني يعيش حياة الفقراء والدراويش رغم أنه مؤسس مسلك المشاء في الإسلام ومروّج آراء أرسطو، وطريقة العيش هذه كانت سبباً في اعتبار المعلم فيلسوفاً إشراقياً ومروّجاً للأفلاطونية من قبل بعض ممن ترجم حالاته.

إن ردود ميرفندرسكي علىٰ أسئلة السيد مظفر الكاشي تؤيد ميوله لأفكار الشيخ الرئيس وميرداماد والخواجة والمعلم الثاني.

إن اعتقاد البعض بأن ملا صدرا تلميذ السيد داماد قد تأثر بميرفندرسكي في أفكاره وتحقيقاته حول الحركة في جواهر الأجسام ووحدة الوجود، هذا الاعتقاد لا أساس له البتة، فلا يمكن أن يكون ملا صدرا قد رجع إلىٰ فيلسوف معروف مثل ميرفندرسكي في تحقيقاته الفلسفية التي تميّز أفكاره عن الآخرين دون ذكر اسمه، وأن لا يتأثر تلامذة ميرفندرسكي الذين درسوا علىٰ يده سنين طويلة بملا صدرا ويكتفون بتقرير وبيان وتدريس آراء وآثار وكتب الشيخ الرئيس. إن تعصب ملا رجب علي والسيد حسين في إثبات مباني الشيخ الرئيس ناجم عن تعصب وتصلب أستاذهم في هذا المسلك.

إن مسألة الحركة في الجوهر والتشكيك في الذاتيات والإعتقاد بتجرد الإنسان

البرزخي في الصعود والنزول والاعتقاد بالبرزخ الصعودي والمثل النزولية «المثل المعلقة» ليست أسراراً غير مباح إفشاؤها. لا يمكن أن نتصور أن ميرفندرسكي لم يلمس في أحد تلامذته الدائمين والخاصّين استعداد ولياقة إظهار هذه الحقائق باستثناء ملا صدرا وأمّنه على هذه الودائع، وأخذ هذا الأخير يتشدد في إظهارها دون ذكر اسم أستاذه.

لكنه يذكر وبكل احترام اسم ميرداماد[1] الذي لم يكن معتقداً بهذه الأصول وكان مشربه مبايناً لمشرب ملا صدرا، ويعتبره في مصاف الأولياء والأنبياء في العلم والعمل.

توفي ميرداماد عام ١٠٤١، وهناك رواية أخرىٰ تقول أنه قضىٰ عام ١٠٤٠، ولكن هذه الرواية غير صحيحة، لأن ميرداماد كان قد تشرف بزيارة العتبات المقدسة في النجف في أواخر عام ١٠٤٠، ونظم فيها وصية، وعاش في العراق أكثر من عام بجوار مرقد الإمام علي عليه السلام. وقال البعض أنه توفي وهو في الطريق بين كربلاء والنجف، ودفن هناك حسب وصيته، وقد وضعت قطعة من الرخام فوق قبره في «خان النصف» نقش عليها تاريخ ١٠٤١ عام وفاة ميرداماد، وروىٰ آخرون أنه دفن في النجف.

أما ميرفندرسكي فقد كان مدرساً رسمياً في أصفهان، وزار الهند عدة مرات في حياته، وقد توفي ميرفندرسكي عام ١٠٥٠ تاركاً وراءه آثاراً متعددة مثل: رسالة في الحركة ورسالة في انتصار الشيخ في النفي «مُثُل وتعليمات» ورسالة صناعية.

لقد تناولنا في تاريخ الفلسفة الإسلامية منذ عصر المير حتىٰ عصرنا الحاضر تناولنا مقتطفات من حياة ميرفندرسكي وبيّنا مستوىٰ أفكاره الفلسفية والتحقيقات العلمية.

إن مسلك ملا صدرا الفلسفي يتفاوت كلياً مع طريقة أستاذه ميرداماد، وهذا التفاوت والتباين في المسلك برز في بداية شباب ملا صدرا الذي كتب غالبية مؤلفاته في حياة أستاذه.

---

(١) إن لميرداماد مؤلفات أخرىٰ لم نذكرها في المتن، منها: «الحبل المتين»، و«رسالة سدرة المنتهىٰ» و«عيون المسائل» وشرح وتعليقات على «الإستبصار» و«الكافي» و«الفقيه» و«رجال الكشي» و«النجاشي»، وشرح علىٰ الصحيفة السجادية وشرح علىٰ منطق العضدي.

لقد بحثنا في إطار تاريخ الفلسفة الإسلامية في أفكار ميرداماد وميرفندرسكي وحددنا مراتبهما في سلّم الفلسفة. ميرداماد كان يكتب شعراً بالفارسية يلخصها الإشراق.

ولم يحظ أي تلميذ باحترام أستاذه بقدر ما حظي به ملا صدرا من أستاذه. وكان ميرداماد يفضله على الآخرين في العلوم الإلهية، ويلجأ أحياناً في الخفاء إلى الإستماع لتقارير تلميذه، وفي ردّه على رسالة ملا صدرا عبّر عنه بـ: صدر الحكماء الإلهيين وأفضل المتأخرين، ثالث المعلمين، كاشف أسرار الأنبياء، حيث كان يفتخر بوجود مثل هذا التلميذ لديه، وهو يعتقد أن أياً من الفلاسفة الإسلاميين لم يكن بين تلامذتهم تلميذ مثله.

ملا رجب علي التبريزي

كان ملا رجب علي التبريزي المتوفى عام ١٠٨٠ تلميذاً لميرفندرسكي، عاش طويلاً، وكان يحظى باحترام كبير في بلاط الشاه عباس، وكان الشاه يزوره مراراً في بيته إجلالاً لعلمه. من مؤلفاته مفتاح الجنة. كان في الفلسفة ذا مسلك مشائي، وكان يدرّس كتب الشيخ، كتب رسالة بالفارسية في إثبات الواجب(١).

وقد اعتبر المؤلف الوجود في رسالته هذه مشتركاً لفظياً وأورد أدلة في إثبات ذلك استنبطها من الأثولوجيا وخطابات العرفاء من أمثال الشبستري والقونوي وآخرين.

وأنا بدوري أعتبر الاشتراك اللفظي باطلاً وأنقل أقوالاً لعرفاء منهم الشبستري والقونوي وصاحب التمهيد في هذا المجال، فالوجود باعتبار المفهوم الكلي مشترك معنوي، وباعتبار صدق حقيقة وجود الحق تعالى وظل وجود الممكنات، إشتراك معنوي وفي الوقت عينه مشترك لفظي، وإطلاق الوجود على الممكن جائز جوازاً عرفانياً لا لغوياً.

إن خطأ ملا رجب علي مردّه أمر آخر. فالعرفاء لا يقولون بالاشتراك اللفظي للمفهوم العام البديهي للوجود، ومن يعتبر الوجود أمراً اعتبارياً ومفهوماً كلياً يحذو حذو ملا رجب علي الذي يعكس إصراره على الإشتراك اللفظي عدم تمرّسه في مباحث الوجود.

لا يصح أن يكون مفهوم الوجود أكثر المفاهيم بداهة بين التصورات، وأن يكون بين التصديقات الحكم والتصديق بامتناع اجتماع النقيضين أكثر بداهة، ومع ذلك يكون الوجود مفهوماً مشتركاً لفظياً ليس حسب المفهوم العام ولا هو شامل لجميع المعاني.

نقل القاضي سعيد المتوفى عام ١١٠٣ وأخوه محمد حسن القمي ومير قوام

---

(١) موجود في المكتبة المركزية لجامعة طهران ضمن مجموعة مهداة من الأستاذ المفكر السيد محمد مشكاة البيرجندي، وكذلك في مكتبة الآستانة المقدسة.

الدين الحكيم وملا عباس المولوي صاحب أصول الفوائد[١] ومحمد رفيع پير زاده، مباحث فلسفية عن تقرير الأستاذ وأطلقوا عليها اسم المعارف الإلهية حسب توجيهات ملا رجب علي، وثمة نسخة أحتفظ بها لنفسي. إن ميرقوام الدين الرازي والمولىٰ محمد التنكابني سرآب[٢] المتوفىٰ عام ١٠٨٨ هما من تلامذة ملا رجب علي التبريزي.

* * *

(١) المكتبة المركزية لجامعة طهران ومكتبة طوس.

(٢) كان من المفكرين الجامعين والضالعين في كافة أنواع العلوم، كتب رسالة في شبهة الميزان وأخرىٰ في التوحيد وثالثة في علم الكلام والرابعة في ردّ شبهة ابن كمونة.

لقد كانت الحوزة العلمية للتشيع في العصر الصفوي في أصفهان من المراكز العلمية العظيمة، حيث كان يدرس فيها جميع أنواع العلوم العقلية «الحكمة والفلسفة والعرفان وأنواع علوم الرياضيات» إضافة للعلوم النقلية، وكان فيها أساتذة كبار متبحرون في جميع العلوم. ويكفي هذه الحوزة عظمة ووقاراً أن فلاسفة عظام أمثال ميرداماد وملا صدرا والمحقق اللاهيجي وفقهاء أمثال السيد حسين والسبزواري قد تخرجوا منها.

فبعد الخواجة في الإسلام يجب أن يشار في التاريخ إذا ما اريد التحدث عن فيلسوف وحكيم راسخ أحيا المباني الفلسفية وأعاد لها قدرتها، يجب أن يشار إلىٰ ميرداماد وملا صدرا وأتباعهما.

ملا شمساي الكَيلاني

إن أحد أهم تلامذة الميرداماد، ملا شمساء الكَيلاني المتوفىٰ عام ١٠٨١ الذي طرح علىٰ معاصره الحاذق ملا صدرا أسئلة حول أمر حدوث العالم وبعض المسائل الفلسفية، كما ألّف رسالة في حدوث العالم، وكتب حاشية علىٰ شرح التجريد القديم والجديد للخواجة، ورسالة في إثبات الواجب، وأخرىٰ بالفارسية في الفلسفة وبيان أحوال الموجودات الناقصة، وحواشي متفرقة علىٰ مشكلات القبسات. وقيل أن ملا شمساء كان عالماً كثير السفر زار العديد من البلدان. ورأيت رسالة له في مسالك اليقين في مكتبة الأستاذ العلامة السيد ميرزا أبي الحسن القزويني، قيل إنه اتمّها في مشهد.

وكان شمساء تابعاً في أسلوبه الفلسفي لأستاذه الميرداماد، بل في الحقيقة كان تابعاً لمدرسة الميرداماد، وكان يعدّ من حكماء المشاء وأتباع الشيخ الرئيس، لكنه كان يعتمد أحياناً أسلوب الإشراق، خاصة بعد شيخ الإشراق، حيث اعتمد هذا النهج في عدة مسائل فلسفية مهمة منها علم الواجب، وكان ميرداماد أيضاً قد استأثر بأفكار شيخ الإشراق شأنه شأن الفيلسوف الكبير الخواجة الطوسي. وقد أشرنا إلىٰ ذلك في بعض رسائلنا وكتبنا، وقد وضّحنا أن من عوامل تأثر غالبية أتباع المشائية بشيخ الإشراق أفكاره القيّمة وتحقيقاته الواضحة لا سيما في مسألة علم الحق وعدم انحصار العلم الحضوري بالذات.

* * *

السيد حسين الخوانساري

إن السيد حسين الخوانساري[١] المتوفى عام ١٠٩٨ كان معروفاً باستاذ الكل والعقل الحادي عشر وأستاذ البشر، وكان من مدرسي الفلسفة بعد عصر الميرداماد وميرفندرسكي، ولم يكن له نظير في الفقه والأصول وعلم الحديث والرجال. وثمة إجماع على جلالة قدره وقدرته ونبوغه الفكري ووفرة تحقيقاته في العلوم النقلية، فقد أبرز أفكاره وعقائده الصائبة وتحقيقاته في مشارق الشموس «شرح دروس الشهيد»، لكنه في الفلسفة كان يقرر كلمات الشيخ، والدليل على ذلك حواشيه وتعليقاته على الشفاء والإشارات، ففي حواشيه على الشفاء عمد إلى نقل كلمات ملا صدرا ووصفه ببعض الأفاضل وبعض المحققين وفي أماكن متعددة بصدر الحكماء

(١) كان السيد حسين من تلامذة المجلسي الأول والشيخ البهائي وميرفندرسكي وسلطان العلماء المعروف بخليفة السلطان صاحب حاشية على المعالم ومبدع القول الجديد في الإطلاق والمطلق حسب اصطلاح الأصول، وتلميذ ملا حيدر الخوانساري. وكان من تلاميذه السيد أحمد الخوانساري صاحب الحاشية على الشفاء. وكان الميرزا رفيعاء النائيني صاحب الحاشية على أصول الكافي من معاصريه ومن مدرسي ومفكري ذلك الزمان. ومن تلامذته ابنه جمال المحققين السيد جمال الدين صاحب التعليقات على «الشفاء» و«الإشارات» والتعليقات على إلهيات «التجريد»، وكذلك العالم المحقق السيد رضي ابنه الآخر وملا مسيحاء الفسائي الشيرازي «شيخ الإسلام في فارس» ومحمد بن إسماعيل الفدشكوئي. ولسنا في هذه المقدمة في صدد ذكر جميع مؤلفات الحكماء الذين أعقبوا ملا صدرا، ولا نحن في صدد تنظيم شرح حال هؤلاء العظماء بشكل تفصيلي، عسى الله أن يوفقنا مستقبلاً لهذا العلم الواجب.

قيل إن السيد رضي بن السيد حسين الأصغر صاحب رسالة في الصوم قد قضى في أيام شبابه. ودفن إلى جوار قبر أبيه رأمه وأخيه الأكبر في تخت بولاد بأصفهان.

وتشتهر مقبرة السيد حسين في تخت بولاد بتكية السيد حسين، ودفن فيها إلى جانب من ذكرناهم آنفاً جمع كبير من الفقهاء والمجتهدين والحكماء المعروفين.

ومن أبرز تلامذة السيد حسين المرحوم ملا أولياء صاحب الحواشي المبسطة على الشفاء والتي طبعت في المطبعة الحجرية في طهران إلى جانب حواشي السيد أحمد تلميذ السيد حسين. والسيد أحمد من تلامذة السيد ميرداماد ومن مدرسي العلوم العقلية في مدينة اصفهان. وقد أوردنا إسميهما في تاريخ الفلسفة الإسلامية وأعددنا منتخبات من أفكارهما سنقوم بطبعها في القريب العاجل إن شاء الله تعالى.

وصدر المحققين.

وقد طبعت له رسالة في شبهة الاستلزام في أواخر «إجتماع الأمر والنهي» للفقيه الأعظم السيد محمد كاظم اليزدي، وتحوي هذه الرسالة أسئلة وردود ومباحثات بين السيد حسين وصاحب الذخيرة، وقد تفوق السيد حسين على صاحب الذخيرة في هذه المناظرة العلمية.

كما أنه كتب حواشي متعددة على الشفاء، وأفضل حواشيه كان حاشية ملا صدرا وتعليقات ميرداماد التي كانت ذات مغزى تحقيقي كبير رغم اختصارها.

وتعتبر كلمات السيد حسين في المسائل النظرية قابلة للإستفادة.

إن صاحب الذخيرة والكفاية في الفقه المحقق السبزواري كان من المفكرين الذين عاصروا السيد حسين الخوانساري ومن مفكري الطبقة التي تلت ميرفندرسكي وميرداماد. إن هذا المفكر والمحقق لم يكن أستاذاً للسيد حسين الخوانساري كما يدّعي البعض، لأن كليهما كانا من طبقة واحدة.

إن صاحب «الذخيرة» المتوفى عام ١٠٩٠ هو تلميذ الشيخ البهائي والمجلسي الأول وميرفندرسكي. وكان في أصفهان مشغولاً في تدريس المنقول والمعقول معاً، حيث استفاد من دروسه جمع من الأعلام.

* * *

الأساتذة والمفكرون
ما بعد ملا صدرا

اقترنت وفاة ملا صدرا الشيرازي بوفاة مير أبي القاسم فندرسكي عام ١٠٥٠ هـ. ق ـ ١٦٢٩ م، لذا كان تلامذته أمثال ملا محسن الفيض المتوفى عام ١٠٩١ هـ ق ـ ١٦٧٠ م وملا عبد الرزاق[١] صاحب الشوارق والشيخ حسين التنكابني المتوفى عام ١١٠٤ هـ ق ـ ١٦٨٣ من المعاصرين للسيد حسين وصاحب الذخيرة.

وكان ملا محسن من أكثر تلامذة الشيخ تأثراً بأفكار أستاذه، حيث استشهد في العديد من فصول وأبواب مؤلفاته بعبارات لأستاذه نقلها دون أدنى تصرف. وكان في التصوف ماهراً وملمّاً بأفكار العرفاء، وقد ورث القاضي سعيد القمي مشرب التصوب من هذا الأستاذ المتأله.

كما كان ملا محسن ماهراً في العلوم النقلية ومن أعاظم المحدثين الشيعة، وقد ورد في الوافي ما يبيّن جلالة قدره وتسلطه الكامل على أخبار الشيعة وتعتبر شروحه وتعليقاته على مباحث أصول وعقائد الوافي قيمة جداً.

وفي بعض الأحيان كان شرحه للأخبار المتعلقة بالعقائد أفضل من شرح أستاذه ملا صدرا، ألّف كتبه في الفقه على طريقة أهل الأخبار، وقد انحرف عن الواقع في توغله في مشرب أهل الأخبار أكثر مما هو متوقع، ولديه عبارات تتنافى مع الأصول والقواعد المقررة في كتبه، كما أنه خرج عن طوره في مقام التعرّض للأصوليين. وبلغ في بعض الأمور «الرد على أعاظم علماء الأصول من الفرقة الناجية كثرهم الله» حدّ الهذيان.

أما في علم الأخلاق والسلوك على طريقة أهل العرفان فقد كان محققاً ومتبحراً وصاحب رأي. «المحجة البيضاء في إحياء الإحياء» أحد أهم مؤلفاته العلمية في العصر الإسلامي.

---

(١) إن وفاة ملا عبد الرزاق لم تكن عام ١٠٥١ هـ ق ـ ١٦٣٠ م لأن القاضي سعيد كان من تلامذته، وقد تلقى دروساً في بعض كتب شيخ الإشراق على يد اللاهيجي، وقد اعتبر البعض أن ولادة القاضي سعيد كانت عام ١٠٤٩ هـ. ق ـ ١٦٢٨ م، كما أني رأيت أثراً من آثار ملا عبد الرزاق ألّفه عام ١٠٧٠ هـ ق ـ ١٦٤٩ م.

يعتبر الفيض أفضل من الغزالي في إحاطته بالأخبار والروايات الواردة عن الرسول الأكرم (ص) عن طريق العامة والخاصة. وكل تلك الأخبار والروايات الواردة عن طريق الشيعة في مسألة الأصول والفروع كانت في متناول الفيض، وكان في إحطاته بها أفضل من المحققين من أهل الحديث.

وقد كان الفيض مطلعاً على جميع المصادر والمراجع التي تتضمن أخباراً واردة عن طريق العامة والخاصة في الآداب والأخلاق والسلوك.

لقد ألّف الغزالي كتاب إحياء العلوم الفريد من نوعه، وقد طالع هذا الكتاب من بعده عدد من المفكرين، وجمعوا كل ما وقع من نظر الغزالي من مأثورات بعد تفحّص ومراجعة كتب الحديث، وقام بعض المفكرين باستخراج أحاديث هذا الكتاب[1]، والبعض الآخر أجرى تحقيقات حول كلمات الغزالي في «الإحياء» ولجأ إلى حلّ مشاكله.

لقد كتب السيد محمد الحسيني مؤلف تاج العروس شرحاً على إحياء العلوم[2]، كما ألّف ابن يونس كتاباً باسم روح الأحياء في شرح إحياء العلوم، وقام أحمد الغزالي بتلخيص إحياء العلوم، وعمد جمع من الذين لم يحيطوا بمباني الغزالي وعجزوا عن فهم كلماته، عمدوا إلى الردّ على الكتاب، وقد اطّلع الفيض «قده» على هذه الكتب وتفرّغ لتأليف المحجة البيضاء.

إن إدراج الأحاديث الواردة عن أهل البيت عليهم السلام في الشؤون الأخلاقية ومناقشة بعض الروايات الضعيفة الورادة عن العامة والاعتراض عليها، من مزايا كتاب الفيض.

إن ما يمتاز به الفيض أنه إذا أراد أن يخوض في أي علم من العلوم ويؤلف كتاباً حول ذاك العلم لا يخلط بين مباني العلوم ومسائل العلوم المختلفة، فهو يطرق

---

(١) مثل: الإمام زين الدين أبي الفضل العراقي وتلميذه شهاب الدين بن حجر العسقلاني الذي خط كتاباً في المستدركات من تأليف الأستاذ. وكتب الشيخ قاسم الحنفي «تحفة الأحياء». أنظر «رسالة الغزالي» تأليف المحقق المتبحر الأستاذ جلال الدين همائي متّعنا الله بطول بقائه، طبعة طهران ١٣١٨ هـ. ش ـ ١٩٣٩ م، ص ٢٢١ ـ ٢٢٤. وهذا الكتاب «رسالة الغزالي» من نفائس الكتب والمصنفات التي خُطّت في هذا العصر، وآمل أن يترجم هذا الكتاب بالعربية وإحدى اللغات الأجنبية الأساسية.

(٢) لم يكن الغزالي في نقله للأحاديث يهتم بصحة وسقم منقولاته، ويبدو أنه من جملة أولئك الذين يعتبرون جميع الصحابة معصومين. ويبدو أن ذاك التدقيق والتمحيص الذي قام به أمثال الفيض حول الأحاديث خارج عن قدرة الغزالي، بالرغم من أن الفيض قد عمد من مباحثه العلمية إلى نقل روايات ضعيفة.

باب ذاك العلم بشكل منفرد يخال للقارىء أنه لا يجيد سائر العلوم الأخرىٰ، علىٰ عكس بعض المؤلفين الذين يُدخلون كل العلوم في علم واحد ويخلطون بين المسائل مما يثير حيرة واستغراب القرّاء، مثل بعض المفكرين الذين يتعمدون هذا الأسلوب، ويدمجون بين كل المباني الفلسفية في بحث أصولي أو فقهي واحد، ونورد هنا مثال علىٰ ذلك، حيث قيل في مقام تحقيق الصلاة: البحث في الصلاة وأنها من أية مقولة من المقولات التسع هل هي أمر اعتباري أو أنها من الأمور الحقيقية، وهكذا في سائر المباحث.

إن للفيض تأليفات كثيرة تعتبر في مجالها نادرة جداً وذات جودة عالية. كما أن لملا محسن أشعاراً بعضها ضعيف وغير موزون مثل أستاذه الماهر[١].

* * *

كان ملا عبد الرزاق المشهور بالفياض صهر ملا صدرا وتلميذه، كان من أعاظم الحكماء والفلاسفة الذين جاءوا بعد ملا صدرا، وكان في البحث النظري أكثر عمقاً ودقة من الفيض، ويعتقد البعض أنه تابع لمسلك المشائية في الأفكار الفلسفية. فهو يغور في المباحث بشكل يدفع المرء إلىٰ الاعتقاد أنه لم يتأثر بأفكار أستاذه، لكنه في الباطن يسلك طريقة الإشراق ويعتقد بمباني أستاذه، وأعطىٰ لعقائده طابع سبك المتكلمين وأهل الرأي خوفاً من العباد وخشية من التكفير.

والدليل علىٰ اعتقاده بتقدّم طريقة الإشراق والتصوف علىٰ مسلك أهل الرأي هو قوله صراحة في مطلع وأواسط وأواخر كتاب «جوهر مراد»[٢]: إن طريقة الإشراق هي طريقة الأنبياء تدعو الخواص من العالم إلىٰ أحدية الوجود وأن طريقة أهل الرأي هي طريقة القاصرين عن نيل سلوك الذات.

---

(١) لقد طبع ديوان أشعار ملا محسن. وثمة رسائل شكوىٰ حول الشعر تبادلها ملا محسن مع ملا عبد الرزاق سجّلها صاحب الروضات. لقد كان ملا عبد الرزاق شاعراً مقتدراً، له ديوان شعري يضم حوالي أربعين ألف بيت، وثمانين ألف بيت حسب بعض الثقاة، وهذا الديوان موجود في مكتبة آستانة القدس الرضوية.

(٢) انظر «جوهر مراد» طبعة الهند ١٣٠١ هـ. ق، ص ٨.
لقد كتب ملا عبد الرزاق المتوفىٰ عام ١٠٧١ هـ. ق المبدأ والمعاد لملا صدرا بخط يده وقارنها مع نسخة أستاذه وأطلعه عليها. ويشاهد في حواشي هذا الكتاب ختم صدر الدين الشيرازي. وقد قرأ صاحب الشوارق هذا الكتاب علىٰ مسمع أستاذه. وتوجد هذه النسخة في مكتبة أستاذي المحقق الحاج ميرزا محمد حسين الطباطبائي التبريزي.

وفي جانب آخر من كتاب «**جوهر مراد**» قيل: «إن للإنسان طريقين إلىٰ الله تعالىٰ، طريق ظاهر وطريق باطن، طريق الباطن طريق توصل الإنسان إلىٰ الله، وطريق الظاهر طريق يمكّن الإنسان من معرفة الله، وثمة طريق طويل من المعرفة إلىٰ الوصول، إن طي طريق الباطن محفوف بصعوبات، لكن طي طريق الظاهر وهو طريق الاستدلال ميسور لكل العقلاء»(١).

وفيما يتعلق بمسألة أصل الوجود فقد قال ملا عبد الرزاق وبشكل ضمني في المجلد الأول من الشوارق بأصل الوجود، وفي المجلد الثاني قال بأصل الوجود ووحدة حقيقته واعتبر القائلين بأصل الماهية أنهم منكرون لأمر بديهي.

والشوارق في مجلدين عبارة عن شرح علىٰ التجريد، حيث تم شرح التجريد حتىٰ قسم من الإلهيات، وهذا الشرح غير كامل. ومن مؤلفاته حاشية علىٰ حواشي الخفري علىٰ التجريد وجوهر مراد وثروة الإيمان. وفي مبحث علم الحق صرّح بأن لديه نية في تأليف رسالة في أصل الوجود لأردّ علىٰ جميع الشبهات التي جاء بها منكروا أصل الوجود.

لقد كان ملا عبد الرزاق يدرس «**الشواهد الربوبية**» والمبدأ والمعاد لملا صدرا وشرح حكمة الإشراق، وكان ملماً بل من الراسخين في التحقيق في الفلسفة والحكمة الذوقية والحكمة المتعالية، لكنه ألّف كتبه علىٰ طريقة المشائية وأهل الرأي.

لقد عاش ملا عبد الرزاق اللاهيجي بعد أستاذه حوالي واحد وعشرين عاماً.

ومن تلامذة ملا عبد الرزاق، قاضي سعيد القمي(٢).

---

(١) «**جوهر مراد**»، ص (٨، ٩، ١٠).

(٢) «**الشوارق**»، المجلد الثاني، مبحث علم الحق، طبعة حجرية، ص (٢٨٤) درس قاضي سعيد علىٰ يد الفيض والفياض وملا رجب علي، ويكنّ للثلاثة احتراماً خاصاً. وهو في التصوف تلميذ الفيض. ودرس حكمة الإشراق للسهروردي عند اللاهيجي «الفياض»، وفي حكمة المشاء كان تلميذ ملا رجب علي. ومن هنا اعتقد البعض أن وفاة الفياض كانت عام ١٠٥١ أو ١٠٦١ هـ. ق، كما ذكروا أن قاضي سعيد توفي قبل بلوغ سن الكهولة، حيث كان يبلغ عند وفاته حوالي خمسين عاماً.
وغالباً ما تطرق قاضي سعيد في مسفوراته إلىٰ المباحث الذوقية، وقلّما تطرق إلىٰ المباني النظرية الدقيقة، ويبدو من خلال تقرير المباني أنه لم يكن راسخاً وضليعاً في مثل هذه المباحث، كما أنه يبدو غير ناضج في المباحث العرفانية رغم ما يملكه من استعداد وذوق.
لقد أنكر قاضي في شرح الأربعين في شرح حديث عمران الصابي العلم الذاتي، وفي الصور

إن ملا عبد الرزاق أقوىٰ من الفيض في الفلسفة والمباحث النظرية، ويمكن القول إنه من أهل التحقيق والتدقيق، بينما الفيض يقرر نفس كلمات ملا صدرا. لكن الفيض أفضل من ملا عبد الرزاق في الحكمة الذوقية والتصوف، فهو في العلوم النقلية صاحب رأي وله تأليف وتصنيف، فيما ملا عبد الرزاق ربما كان غير ملمّ أصلاً بالعلوم النقلية والمباحث التحقيقية في الفقه وعلم الحديث والرجال، أو لم يكن لديه اطلاع واسع علىٰ هذه العلوم[(١)].

* * *

يعتبر الشيخ حسين التنكابني واحداً آخر من تلامذة ملا صدرا، وهو مثل الفيض تابع لمسلك أستاذه في الأفكار الفلسفية، لكنه لم يرقىٰ في العلم إلىٰ مقام ومرتبة الفيض واللاهيجي. كتب رسالة في وحدة الوجود، كما طبعت له رسالة في حدوث عالم الوجود في حواشي المشاعر. وبرهانه علىٰ الحدوث هو نفس برهان ميرداماد قرره حسب سبك ملا صدرا الفلسفي.

* * *

لقد كان قاضي سعيد القمي المتوفىٰ إما عام ١١٠٣ أو ١١٠٤ هـ. ق. مفكراً ومدرساً للفلسفة والتصوف في عصره. ورغم أنه كان ضليعاً في التصوف وصاحب قريحة تميل بالفطرة إلىٰ التصوف، لكنه متمسك بأفكار ملا رجب علي في دقائق

المسنوحة التي يقول بها المشائيون في مقام تصحيح العلم التفصيلي، اعتبر أن إيرادات شيخ الإشراق واردة، في حين أن ميرداماد وملا صدرا قرّرا وجوه اشتباهات شيخ الإشراق.

وفي مقام الانتصار للخواجة وشيخ الإشراق (في بيان ورود إيرادات علىٰ الشيخ الرئيس) قال في شرح الأربعين:

«لا يخفىٰ علىٰ البارع في الحكمة المتعالية أن هذه الإيرادات لا محيص عنها وأن كل من تكلّف لدفعها فقد شهد علىٰ نفسه بالخروج عن طور الحكمة بل عن حدّ الإنسانية وأيضاً الرجل أعظم قدراً من أنه بعد ما شرط علىٰ نفسه عدم التصدي لخلل ما في الكتاب إذا تعرض لمفسدة فيه أن يتصدىٰ بجوابه من رأس مال فضيلته فهم ما في شرح إشاراته ونكاته...».

شرح التوحيد للقاضي، طبعة ١٣٥٥، ص ٣٥٣، ٣٥٥.

ثم تطرق قاضي إلىٰ بيان الإيرادات الواردة علىٰ الصور المسنوحة وقال: «ومنها ما سنح بالبال وهو أن هذه الصور الموجودة إما أن توجد دفعة...».

وما خطر ببال هذا العارف عين العبارات التي بيّنها ملا صدرا في «المبدأ والمعاد» و«شرح الهداية» و«الأسفار» وقال إنها إلهام ربّاني. شرح الأربعين، ص ٣٥٥ ـ ٣٥٧.

إن جميع تحقيقات القاضي في علم الحق مأخوذة عن طريقة صدر الدين «قده».

(١) كان الفيض في العلوم النقلية من تلامذة السيد ماجد البحراني.

المباحث العلمية، ويبدو أنه لم يكن ملتزماً كفاية بالقواعد والقوانين والأصول المقررة من قبل ملا صدرا، ويبدو واضحاً من طريقة تحريره وتأليفه أنه لم يكن عارفاً بأفكار ملا صدرا، مع أنه يجب أن لا يحذو حذو غير ملاصدرا في مسلك التصوف.

لم يكن قاضي سعيد ضليعاً بالمباني والمباحث الفلسفية[1]، بل كان يميل أكثر إلىٰ المباحث الذوقية، وعمد إلىٰ تطبيق المباحث العرفانية مع الأخبار والأحاديث بطريقة خاصة، لكنه غير ناضج في التصوف كما يجب. ويمكن الإشارة إلىٰ أخطاء كثيرة في أفكاره، رغم أنه من النوادر في الذوق والاستعداد، فقد صدرت منه بعض الكلمات العجيبة والغريبة.

لقد كان قاضي تلميذ المرحوم الفيض في العرفانيات، والفيض بدوره أيضاً لم يكن ضليعاً في هذا العلم، حيث كان في مقام بيان المباني العرفانية يقرر نفس كلمات محيي الدين وأتباعه دون تصرف.

يوجد لديّ أثر لملا صدرا لا نعرف إن كان قد كتبه بنفسه أو أن أحد تلامذته قد قرر بيانات الأستاذ. ومثل هذه الإفادات موجودة أيضاً في علم اليقين للفيض.

---

(١) للقاضي سعيد كتب تحقيقية نادرة كثيرة مثل «شرح الأربعين» و«شرح علىٰ التوحيد» للصدوق و«أسرار الصلاة». إنه في جميع كتبه من شروح وتعليقات يميل كلياً إلىٰ التصوف، وهو صاحب ذوق وقريحة خاصين في تقرير مباني التصوف وتطبيقها مع القواعد الدينية.

بيان كيفية نمو أفكار ملا صدرا في حوزة أصفهان التعليمية وانتشارها في سائر البلاد

لم تكن أفكار وآراء ملا صدرا تستأثر بالاهتمام كما يجب في عصر السيد حسين الخوانساري[١] وملا رجب علي وملا عبد الرزاق والفيض الكاشاني. أما في الحوزات التعليمية فقد كانت أفكار الشيخ وأتباعه أكثر رواجاً. ولم يكن لدرس التصوّف رونقاً خاصاً، إلاّ أن ملا صدرا استأثر في هذا العصر وعصره باهتمام كبير، حيث وُصف بصدر أعاظم الحكماء وصدر المحققين وصدر المتألهين.

إن حواشي وتعليقات ملا صدرا على الشفاء وشرحه على الهداية وتعليقاته على حكمة الإشراق قد لفتت أنظار المفكرين المتمايلين إلى طريقة المشاء والإشراق إليه، ولأنه كان يميل كثيراً نحو التصوّف كان من الطبيعي أن يكن له أنصار التصوف احتراماً خاصاً، وكان تلامذته يدرّسون كتبه، وكل ذلك جعل من كتب ملا صدرا تدريجياً كتباً فلسفية تدرس في الحوزات.

ومع الأخذ بعين الاعتبار أفكار ملا صدرا وعقائده الفلسفية التي هي أفضل من أفكار سائر الفلاسفة المسلمين، واحتوائها على جوانب مرغّبة كثيرة، ودفاعه في كثير من المسائل الفلسفية عن المشاء، إعتُبرت حواشيه على الشفاء أفضل دليل للطالب.

وكان من الطبيعي أن يجد طلاب فلسفة المشاء رغبة في مطالعة أفكاره. وكان له الفضل في إثبات كثير من القواعد الفلسفية للإشراق التي اعتبرت باطلة من قبل المشاء وأتباع الشيخ، وذلك بالاستدلال على طريقة الشيخ. ولأنه كان متأثراً جداً بالتصوف وأفكار العرفاء، كان طلاب الحكمة الذوقية والتصوف يتشوقون لمطالعة كتبه والإستفادة من أفكاره.

وكان ملاصدرا يتّسم بثبات ورسوخ كلماته وعمق مبانيه وكثرة تحقيقاته وعدم التعصب إزاء المسالك المتعددة، وبالتدريج خلال فترة قصيرة استقطبت أفكاره

(١) السيد حسين الخوانساري ألف رسالة في الحدوث ورسالة سمّيت بالجذر الأصم.

وآراؤه الأنظار بشكل ملفت، وأخذ طلاب الفاسفة يطالعون حكمة المشاء والإشراق وعلم التصوف شيئاً فشيئاً بهدف فهم أفكار ملا صدرا وعقائده. وباتت كتب الشفاء والإشارات وحكمة الإشراق في مرتبة تلي كتب ملا صدرا التحقيقية مثل الأسفار والشواهد والمبدأ والمعاد في المدارس الإسلامية، حتى أصحبت كتب ملاصدرا من الكتب الفلسفية الأساسية للتدريس، وذلك في عهد الشيخ النوري وتلاميذه بينهم ملا محمد جعفر اللنكرودي وملا إسماعيل الأصفهاني وملا مصطفى القمشئي والسيد ميرزا محمد رضا الأصفهاني والسيد ميرزا حسن النوري والسيد رضي اللاريجاني[١].

* * *

(١) لقد عمل أصحاب جميع المسالك ما بوسعهم لبلوغ الواقع ونيل الحقيقة «وللناس في ما يعشقون مذاهب»، ومسالك كل طريقة بحث عن الحق في مسلكه، إلا أن ملا صدرا يرفض حصر التجليات الخاصة بالله تعالى، وخاض بعين صادقة وقلب نوراني في جميع المسالك، واعتبر أن الحق لا ينحصر بوجه من الوجوه في فكر معين، ومن هنا جاءت فلسفته مجبولة لجميع المسالك والمشارب.

المفكرون
ما بعد ملا عبد الرزاق والفيض
والتنكابني وملا رجب علي
قدّس الله أسرارهم

يوجد بين الحكماء والمفكرين الذين تلَوا ملا صدرا عدد يمكن أن نتوقف عندهم، كانوا راسخين ومحققين في الأفكار والآراء الفلسفية لملا صدرا خاصة الحكمة المتعالية، وأسدوا خدمات جليلة في الترويج لآراء الشيخ العلمية، وعلىٰ رأس هؤلاء المحققين الشيخ ملا علي النوري المتوفىٰ عام ١٢٤٦ هـ. ق[١].

لقد أحيا هذا الرجل مسلك الشيخ لأنه عاش ما يناهز المائة عام، وعمل حوالي سبعين عاماً في تدريس كتب ملا صدرا في مدينة اصفهان، ومن النادر أن يحظىٰ رجال العلم بمثل هذا التوفيق.

وكان الشيخ النوري رجلاً عالماً فاهماً واقفاً علىٰ الأوضاع والأحوال، وكان لبساطته مثل بعض العلماء يتجنب إتعاب الآخرين. وكان يحظىٰ باحترام خاص من جميع الطبقات، حيث كان زهده وتقواه ثابتين عند الجميع، وليس هناك من ينكر علمه ودرايته.

وبهذه الخصوصيات والميزات استطاع أن يدرّس الفلسفة الإلهية فترة سبعين عاماً دون توقف، وهذا ماجعل الفقهاء والمجتهدين المعاصرين له يكنون لشخصه احتراماً كبيراً.

كان ملا علي معاصراً للفقيه المعظم والمجتهد البارع السيد محمد باقر حجة الإسلام والفقيه الورع الحاج محمد إبراهيم الكلباسي، وكانت له علاقة كبيرة بالسيد ويحضر صلاة الجماعة خلفه.

وكان ملا علي ذا مهارة عالية في تقرير مباني ملا صدرا، وتتلمذ علىٰ يده طلبة

---

(١) كان الشيخ النوري يتلقىٰ دروس الفلسفة علىٰ يد السيد محمد بيد آبادي المتوفىٰ عام ١١٩٨ هـ. ق.

أكثر من طلبة ملا صدرا، وبرع بعض تلاميذه في التحقيق أكثر من تلامذة ملا صدرا، ويعتبره البعض من أبناء التحقيق في مباني ملا صدرا أنه في مصاف الشيخ، والبعض الآخر يفضله عليه.

وكان من تلامذته والمستفيدين من فيضه السيد رضي اللاريجاني وملا عبد الله الزنوزي وملا مصطفىٰ القمشئي والسيد محمد رضا القمشئي والسيد ميرزا محمد حسن الچيني وملا محمد جعفر اللنگرودي وميرزا حسن النوري والشيخ ملا محمد إسماعيل درب كوشكي الأصفهاني والشيخ ملا آقاي القزويني وميرزا عبد الجواد الحكيم وعشرات غيرهم من المفكرين وأهل المعرفة والحكمة، وقد توزع هؤلاء علىٰ أطراف بلاد إيران، وعمل بعضهم في مراكز علمية بهدف نشر العلوم العقلية ومعارف علم اليقين.

يجب أن نحظىٰ بفرصة نغتنمها لشرح حال هؤلاء الحكماء الأفاضل وترجمة أحوالهم بشكل مفصل في كتاب مستقل لكي لا يقع من يرغب من بعدنا في التعرّف علىٰ أحوال وآثار حكماء وعرفاء العهد الصفوي حتىٰ قرننا الحالي، فيما وقعنا فيه من حيرة. إن كبار أساتذة طهران في العهد القاجاري درسوا وترعرعوا في حوزة الشيخ النوري. ومن بين تلامذة الشيخ كان السيد رضي من كبار أساتذة عصره في العرفان، فقد كان السيد رضي المازندراني رغم كونه تتلمذ علىٰ الشيخ النوري في الحكمة المتعالية وربما لم يصل إلىٰ مصاف الشيخ النوري في المسائل النظرية والمباحث الفلسفية، كان أفضل من الشيخ النوري في العرفانيات والحكمة الذوقية وإحاطته بكلمات أهل العرفان. وكما براعة الشيخ النوري التي لا نظير لها في الحكمة المتعالية[1] كذلك براعة السيد رضي المازندراني لا نظير لها بين المتأخرين في التصوف والعرفان، ويأتي في إحاطته بأفكار محيي الدين في مرتبة بعد شارحي كلمات محيي الدين وعرفاء القرن السابع والثامن. وقد تتلمذ علىٰ السيد رضي الأستاذ الكبير والحكيم الجليل السيد ميرزا محمد رضا القمشئي المتوفىٰ عام ١٣٠٦ هـ. ق. وقيل إن السيد رضي كان في العرفانيات تلميذ الشيخ ملا محمد جعفر الآبادئي[2] العارف والحكيم الذي عاصر الشيخ النوري، وللأسف فإننا لا نملك

(١) إن السيد رضي اللاريجاني رغم أنه كان من المشاركين في حوزة الشيخ النوري والمنخرطين في حلقاته التدريسية لتعلّم المعارف الإلهية، أصبح أخيراً من أفضل أساتذة عصره في العرفانيات.

(٢) في مجال التصوف لا نملك سوىٰ هذه المعلومة وهي أن السيد ميرزا هاشم الرشتي وهو مدرس في العرفان كان من تلامذة السيد محمد رضا القمشئي، وهذا بدوره كان من تلامذة السيد رضي

شرحاً لحال هذا العارف الجليل.

إن السيد رضي هو ذلك الشخص نفسه الذي كفّره الحاج محمد إبراهيم الكلباسي، وهذا النوع من التكفير لم يكن مطابقاً للموازين الشرعية، وإذا ما اعتقدنا بصحة أعمال المفكّرين، يجب أن نقول إن حكم التكفير الصادر عنهم مردّه عدم إلمامهم بالمباني العقلية والعرفانية. ومن هنا فإن الأشخاص الماهرين في العلوم المنقولة والمعقولة هم أقل من كفّر غيرهم. لقد كان أولئك الذين يتعرضون للتكفير في الغالب من أهل الصلاح والسداد والورع والتقوىٰ والفضيلة. لقد كان السيد رضي مشهوراً بتقواه في عصره، حيث كان يصوم معظم أيام السنة، قائماً في الليل مواظباً علىٰ العبادات والرياضات الشرعية متمسكاً بالزهد والورع والعمل والتعبد بظواهر الشرع، وفي ذلك وردت قصص عجيبة وملفتة.

ومن المشهور أنه كان طلب من أعاظم تلامذته السيد محمد رضا القمشئي أن يكون علىٰ وضوء وهو يحضر درس التوحيد والمعارف الإلهية، لأن فهم حقائق علم التوحيد يستلزم عبادة خالصة من الإنسان لله تعالىٰ.

كما أن مولانا محمد صادق الأردستاني الذي حيّر الألباب في زهده وورعه وتقواه، تعرّض هو أيضاً للتكفير، حيث اتّهم بارتكاب أنواع البلايا. وكان الدافع لهذا العمل الغرور والأنانية الزائدة عن الحد، إذ يكفرون المتقين خلافاً لموازين العقل والشرع ويدمرون حياتهم ويربكون معايشهم ويسعون إلىٰ جعل الناس يستصغرونهم. وأحياناً كان بعض الأشخاص يتعرضون للتكفير لكنهم لم ينطقوا ببنت شفة. ذات يوم قام الحاج ميرزا حبيب الله الرشتي وبتحريك من أحد مدرّسيّ النجف الذي كان يريد أن لا يبقىٰ له معارض في المستقبل، قام بتكفير الشيخ هادي الطهراني المدرس المعروف الذي كان من بين تلامذته جماعة من المجتهدين ومراجع التقليد في العصر التالي، وكان هذا التكفير بمثابة ضربة قاسية يتلقاها هذا الرجل العظيم. وذات مرة غضب الشاه سلطان حسين علىٰ ملا محمد صادق.

واعتبر بعض الأذكياء أن ما ابتلي به الشاه سلطان حسين فيما بعد مردّه هجوم الأفغان بسبب إهانته لمنزلة هذا العالم الجليل.

لقد تم نفي السيد رضي من أصفهان إلىٰ نجف آباد، واضطر هذا السيد المتأله

المازندراني الذي كان من جهته تلميذ ملا محمد جعفر الآبادئي. ولا نملك معلومات أكثر من ذلك، لكننا وبمزيد من التفحص والتدقيق ربما استطعنا أن نحدّد أساتذة التصوف والعرفان حتىٰ عصر ملا صدرا.

المحقق إلىٰ التظاهر بالجنون لإنقاذ نفسه.

ويقال إن طبيباً معروفاً كان من مريدي السيد أدلىٰ بشهادة قال فيها إنه يعالج السيد من الجنون منذ مدّة.

وبفضل هذه التدابير ينجو هذا العارف الرباني بنفسه ويتخلص من مصير كمصير شيخ الإشراق وعين القضاة الهمداني.

وفي ذلك العصر وتلك الظروف ربّى الشيخ النوري كل ذاك العدد من التلامذة في الفلسفة.

ومعروف أن المرحوم السيد حجة الإسلام قد تشفّع للسيد رضي حتىٰ يعود من نجف آباد إلىٰ أصفهان ويواصل مهمة التدريس.

ونظير هذا العمل قام به المجلسي الثاني لمولىٰ محمد صادق الأردستاني مع فارق واحد هو أن المرحوم الأردستاني قد فقد أثناء نفيه وعائلته طفله الصغير الذي قضىٰ بسبب شدة البرد.

إن سرد قصة نفي هذا العالم الجليل والمصيبة التي لحقت به من جهة شيخ الإسلام في زمانه العلامة المجلسي وشاه سلطان حسين، ليبعث علىٰ الحزن والألم «ليس هذا أول قارورة كسرت في الإسلام».

* * *

من تلامذة الشيخ النوري، الشيخ ملا آقا القزويني المتوفىٰ عام ١٢٨٢ هـ. ق. وقد عاد ملا آقا إلىٰ مسقط رأسه قزوين بعد أن أكمل دراسته وانهمك في التدريس، فراح طلاب العلوم العقلية يأتون إليه من الأطراف للإستفادة من علمه.

وهذا الشيخ ملا آقا هو نفسه الذي أدان في مناظرة جمعت الحاج ملا محمد تقي البرغاني والشيخ أحمد الإحسائي مؤسس طريقة الشيخية ومصدر بروز فتن متعددة في مدينة قزوين، أدان الشيخ أحمد الإحسائي، وهذه القضية كانت من أسباب مخالفة أتباع الإحسائي لملا صدرا. وقد كتب الشيخ أحمد شروحاً وتعليقات علىٰ بعض آثار ملا صدرا متناولاً إياها بالرد والمناقشة والإنتقاد، واعتبر نفسه أنه نجح في رد مباني ملا صدرا.

لقد قرأت وبشيء من الدقة آثار الشيخ أحمد لعدة مرات، وأرىٰ في نفسي الجرأة لأقول إن الشيخ أحمد لم يدرك قاعدة من قواعد الفلسفة والعرفان، وقد عجز من حيث لا يشعر في جميع المباني الفلسفية. نعوذ بالله من الغواية وأستعيذ به من متابعة النفس والهوىٰ.

كما أن ملا إسماعيل درب كوشكي قد دخل في بحث مطوّل مع الشيخ أحمد في مناظرة جمعتهما في أصفهان، وفاق عليه في الجدل العلمي. وقد كتب الحاج ملا هادي السبزواري حول هذه المناظرة وردود الإحسائي، يقول: «لم يبرز علم الشيخ أحمد مقابل علم علماء أصفهان، لكنه في الزهد لم يكن له نظير»، فالإحسائي كان في العلوم النقلية من أكابر عصره، وثمة آثار له في النقليات تعكس تسلّطه وتبحره، لكنه كان خاوياً وغير ملمّ في علم الفلسفة، وثمة موضوعات كثيرة جداً في آثاره ليست مبتنية على أي أصل وتبعث على السخرية.

وبعد النقاش والجدل العلمي بين ملا آقا والشيخ في حضور ملا محمد تقي البرغاني، أقدم البرغاني على تكفير الشيخ، ولما كان ملا محمد تقي مؤيداً في علمه وصلاحه وسداده من قبل فقهاء عصره، فقد أيّد علماء العراق وإيران الملا محمد تقي في حكمه هذا، واضطر الشيخ أحمد إلى العودة إلى وطنه الإحساء والقطيف بقصد زيارة مكة. وبسبب إقدامه هذا خسر البرغاني نفسه، حيث أقدم أتباع الشيخ أحمد وبتحريك من شخص يدعى حسن بابي أقدموا على قتل البرغاني بصورة فجيعة بينما كان ساجداً يصلّي في محراب العبادة بين الطلوعين. إن مزاجيات هذا الشيخ العربي الكبير الكثير الكلام قد دفعت بعدد كبير نحو الضلال وأرسلت عدداً آخر إلى العدم، وما زالت آثار تلك الفتنة باقية حتى يومنا هذا.

ويمكننا أن نلخص كل تحقيقات الإحسائي في سطرين تلخيصاً لا معنى له حتى أن المرحوم نفسه لم يكن يفهم منها شيئاً سوى الألفاظ المبهرجة.

> «إن النبي عندما مرّ في معراجه بجانب كرة التراب ألقى عنصر التراب، وعندما مرّ بجانب كرة النار ترك عنصر النار ولدى مروره من كرة الهواء أودع أهلها عنصر الهواء. . .».

فهو كان يتصور أن المركّب يبقى مركباً حتى إذا فككنا أجزاءه، وأن انحلال وتركيب العناصر التي يتركب منها المزاج أمر اختياري مثل الحذاء والقبعة اللذين يبعدهما الإنسان عنه. إن تركيب البدن والنفس تركيب طبيعي ناجم عن السير التكاملي للمادة والعناصر الأولية، وأن النفس تخرج إلى الوجود من هذا السير التكاملي وتصل إلى مقامها الأصلي. وذكر الإحسائي في آثاره مراراً: «إن الإنسان يحشر مع جسم الهورقليا. . .» ومن هذا القبيل من الهفوات التي لم تكن في الواقع تستأهل أن تضل بسببها الآف النفوس وتتهدم مئات الأسر، كما أن المسائل المتعلقة بالرطب واليابس التي طرحها الشيخ أحمد وتلميذه السيد كاظم الرشتي كانت سبباً في ولادة البابية والبهائية، وكان الشيخ أحمد قد برز في زمان لم يكن فيه بلدنا

العزيز في وضع حسن، حيث كان الناس وفي مقدمتهم المسؤولون يجهلون تماماً أوضاع العالم من حولهم، وطبيعي في مثل هذه الظروف أن يهتم الغرباء بكل ما من شأنه أن يشتت أفكار وعقائد الناس ويربك الأوضاع، ويقدمون على مثل هذه الفتن التي من شأنها أن تحرق الأخضر واليابس وتؤدي إلىٰ سقوط حكومة حتىٰ، ومثل هذه المسالك يعمل الغرباء علىٰ دعمها وتعزيزها عن طريق أذنابهم وعملائهم.

وبعد الشيخ أحمد تسلّم إدارة الحوزة السيد كاظم الرشتي الذي كان علىٰ عكس الشيخ أحمد ضعيفاً جداً في المسائل العلمية، وقد خرّجت حوزة السيد كاظم السيد علي محمد أو ميرزا علي محمد باب ابن الميرزا رضا البزاز الذي كان وبتحريك من الغرباء مصدر كل تلك الفتن والفساد...[1].

وكل هذه الأمور نتيجة الفوضىٰ وعدم الترتيب التي كانت سائدة في الحوزات. فلو كان هناك نظم وترتيب لما تجرّأ أمثال الإحسائي علىٰ تأسيس طريقة يواجه بها علماء كبار أمثال صاحب الجواهر والشيخ كاشف الغطاء، ويعمل علىٰ إغواء الناس.

* * *

إن السيد علي المدرس (الذي اعتبره أن لا نظير له بين المتأخرين في فلسفة ملا صدرا والتحقيق في مباني الحكمة المتعالية، وآثاره ومؤلفاته هي أكثر عمقاً وتحقيقاً من مؤلفات جميع الفلاسفة من أتباع ملا صدرا) استفاد من الشيخ ملا آقا في قزوين مدة من الزمن، ويذكر اسمه بعظمة واحترام ويفتخر كونه تلميذاً له.

* * *

سافر الشيخ ملا عبد الله الزنوزي المتوفىٰ عام ١٢٥٧ هـ. ق، وبأمر من الأستاذ، سافر إلىٰ طهران للتدريس في مدرسة خان مروي التي تأسست في عهد فتح علي شاه، وباشر فور وصوله تدريس الكتب العلمية والفلسفية. إن ملا عبد الله كان في مجال الفلسفة شارحاً لكلمات ملا صدرا وناهجاً مسلكه. وشوهدت له عدة حواشٍ علىٰ مواضع مختلفة من الأسفار والشوارق. ألّف كتابين في العلم الإلهي

(١) إن غالبية الناس يجهلون حجم الدعم الاستعماري الحقيقي للمسالك التي تتشكل من الأقليات. فثمة عناصر معروفة وأخرىٰ غير مكشوفة في الوطن تعمل وعلىٰ مدىٰ سنين طويلة رابطاً وأحياناً أداة لتحقيق الأغراض المشوؤمة للغرباء في بث بذور التفرقة بين المسلمين. وفي عصرنا هذا يعمل عدد كبير من عامة الناس الذين يجهلون المعارف الإسلامية علىٰ تضليل الناس البسطاء باسم الشيخ والقطب والمرشد رغم وجود كل وسائل الصحوة بيد المسلمين. وليست هناك طريقة مثل التصوف وقعت ضحية المفاسد.

باللغة الفارسية بسبك ملا صدرا، وتوجد مخطوطاتهما في أهم المكتبات بطهران.

وهذان الكتابان هما الأنوار الجلية واللمعات الإلهية، وقد صيغا بعبارات سلسة ويسيره علىٰ عكس المخطوطات الفارسية للسيد علي التي هي غاية في التعقيد.

وقد نقل السيد علي الحكيم في كتابه بدائع الحكم مواضيع تحقيقية من هاتين الرسالتين، وعبّر عن والده بالوالد العلامة.

لقد درس الشيخ ملا عبد الله[١] مدة من الزمن في كربلاء علىٰ يد السيد علي صاحب الرياض والسيد إبراهيم القزويني صاحب ضوابط الأصول، وكان يحضر في حوزة الميرزا القمي صاحب قوانين الأصول في الأصول والغنائم في الفقه في قم، ثم سافر إلىٰ أصفهان وتبحر في الفلسفة، واعتُبر في هذا المجال من محققي حوزة الشيخ النوري التدريسية.

* * *

كان الملا إسماعيل الأصفهاني المتوفي عام ١٢٨١ هـ. ق من المفكرين والتلامذة البارزين بل ومن بعض الجهات كان أفضل تلامذة الشيخ النوري، وكان يدير حوزة الشيخ في حياة الأستاذ. وبعد أن ضعف وعجز بسبب تقدمه في السن، لجأ طلبة الفلسفة والإلهيات في حوزة أصفهان إلىٰ دروس الملا إسماعيل للاستفادة. وبعد أن يفرغ الملا إسماعيل من التدريس كان يذهب بمعية تلاميذه إلىٰ درس الشيخ النوري.

وكان من هؤلاء الحاج الملا هادي السبزواري والشيخ ملا آقا القزويني المتوفى عام ١٢٨٦ هـ. ق، وكان الشيخ ملا آقا غالباً ما يحضر دروس الشيخ النوري. وأعتقد أن الشيخ ملا آقا كان من حيث إحاطته بمباني ملا صدرا وتمكّنه في الحكمة الإلهية في مصاف الشيخ النوري وملا إسماعيل الأصفهاني.

وقد رأيت أسفاراً خطّية سجّل أحد تلامذة ملا آقا بعضاً من تقريرات الأستاذ بعنوان «من إفادات أستاذنا المولىٰ آقا القزويني» في حاشيتها. وما لمسته في هذه الحواشي مواضيع تحقيقية مفيدة وحاكية عن نهاية تسلط ملا آقا علىٰ الأسفار[٢].

(١) درس الشيخ ملا عبد الله الأدب العربي في أذربايجان مسقط رأسه بحيث عُرف بعد مدة بملا عبد الله النحوي، وخلاصة القول إن ملا عبد الله كان يعتبر مفكراً جامعاً وأبرز علماء عهد القاجاريين. حيث كان من جهة الأخلاق والصفات والآداب والسنن من نوادر زمانه. وكان يحضر في أصفهان دروس حجة الإسلام.

(٢) هذه النسخة من الأسفار موجودة في مكتبة الحاج الشيخ عباس الطهراني في قم. =

إن للملا إسماعيل حواشي علىٰ الشوارق أورد في مقام التحقيق فيها عبارات مشابهة لعبارات الشيخ. وكان كتب رسالة غاية في العلم والتحقيق ردّاً علىٰ الشيخ أحمد الإحسائي. وإذا ما نظر ملمٌ بالفلسفة إلىٰ هذه الرسالة لاستنتج أن الملا إسماعيل يعتمد أسلوب التحرير في المباني الفلسفية كملا صدرا، وربما لا يمكن أن يفرّق بينهما[1].

إن الحاج ملا هادي السبزواري المتوفىٰ عام ١٢٨٨ هـ. ق. هو صاحب الحاشية علىٰ هذا الكتاب، والشيخ ملا آقا القزويني من تلامذة الملا إسماعيل[2].

= كان المرحوم الشيخ ملا يوسف الحكمي القزويني من كبار تلامذة الشيخ ملا آقا، وكان من مدرسي الحكمة الإلهية.

(١) هذه الرسالة هي الرد علىٰ هفوات الإحسائي علىٰ عرشية الشيخ ملا صدرا. إن رسالة ملا إسماعيل التي طبعت في «حواشي العرشية» و«أسرار الآيات» هي غير كاملة علىٰ عكس ما توهم به غالبية أهل العلم.

(٢) غالباً ما كان الشيخ ملا آقا القزويني يحضر دروس الشيخ النوري، وقد أدرك سائر أساتذة عصره. وكان السيد ميرزا رفيعاء القزويني جدّ الأستاذ الحاج ميرزا أبو الحسن القزويني من كبار تلامذة الملا إسماعيل.

مفكرو طبقة ما بعد ملا عبد الرزاق والفيض...
دورة مولانا محمد صادق الأردستاني ومعاصريه

إن من بين مفكري ومدرسي علم الحكمة والمعارف الإلهية بعد تلامذة ملا رجب علي والفيض والفياض ومعاصريهم، الذين كان مركز تدريسهم في أصفهان، هم الشيخ عناية الله الكَيلاني وميرسيد حسن الطالقاني والمولى محمد صادق الأردستاني المتوفى عام ١١٣٤ هـ. ق. وعدد آخر من المفكرين.

كان الشيخ عناية الله مدرساً لفلسفة المشاء ومن تلامذة مير قوام الحكيم وملا رجب علي وميرسيد حسن الطالقاني مدرس شرح الفصوص لمحيي الدين وكتب شيخ الإشراق، وربما كان السيد رضي وأستاذه ملا محمد جعفر الآبادئي من تلامذته مع الواسطة.

ربما كان ميرسيد حسن من تلامذة ملا حسن اللنباني شارح المثنوي، وكان ملا حسن المتوفي عام ١٠٩٤ ماهراً في فلسفة الإشراق والمشاء.

وكان ابنه ملا حسين المتوفى عام ١١٢٩ هـ. ق. من تلامذة المجلسي، جرت بينه وبين السيد علي خان شارح الصحيفة[١] مناقشات عدة، واللنبان من محلات أصفهان والملا حسن من أهالي ديلمان لاهيجان.

إن شرح حال السيد ميرزا محمد صادق الأردستاني من بين هذه الطبقة واضح كما هو حال خصوصيات حياته. وتبدو أفكار الأردستاني وآراؤه العلمية واضحة وجلية من خلال مطالعة ما خلّفه من آثار ومؤلفات. وكان الميرزا محمد صادق كتب رسالة مختصرة في التزوير باللغة الفارسية[٢]، اعتُبرَ فيها من القائلين بأصل الوجود ووحدة الحقيقة، وقد قرر في هذه الرسالة كيفية أن حدود جميع الحقائق الإمكانية

---

(١) انظر مقدمة الأستاذ الهمائي على سرح «المشاعر» لملا صدرا.

(٢) ترجم هذه الرسالة إلى العربية أحد تلامذة الأردستاني يدعى محمد مهدي بن هداية الله بن محمد الموسوي. ويوجد الأصل والترجمة في مكتبة طوس.

واقعة في حدّه، وطريقته في هذه المسألة هي نفس طريقة ملا صدرا دون زيادة أو نقصان.

أما الأثر الثاني لملا محمد صادق فهو رسالة الحكمة الصادقية[١]، وهذه الرسالة هي في النفس وقواها المادية والمعنوية. ويبدو من خلال طريقة تحرير وسبك تقرير المباني أن الملا محمد صادق ضليع بالحكمة الذوقية بل ويميل إليها.

ويعتبر ملا محمد صادق الأردستاني القوىٰ الغيبية للنفس بأنها مجردة علىٰ عكس المشاء، وقد تأثر في هذه المسألة بكلمات ملا صدرا لكنه لم يكن ناضجاً ومحققاً في هذا المشرب، ولم يكن يوافق مقولة ملا صدرا في كيفية نشوء الروح، ولا كلمات القائلين بروحانية النفس بحسب الذات وروحانيتها بحسب البقاء، في حين أن النفس يجب أن تكون إما روحانية البقاء والحدوث وإما جسمانية الحدوث وروحانية البقاء، لأن الحصر في المقام عقلي ولا يتصور شقٌ ثالث.

وثمة مواضيع كثيرة ناقصة وغير مكتملة في الحكمة الصادقية، وقد كتبت نقداً مفصلاً علىٰ هذه الرسالة يجب أن يُطبع بشكل مستقل.

إن ملا حمزة الكَيلاني هو من تلاميذ ميرزا محمد صادق، ويقول حزين اللاهيجي إنه قضىٰ في نهاية الحصار الذي فرضه الأفاغنة علىٰ أصفهان عام ١١٣٤ هـ. ق[٢].

إن من بين الحكماء والمفكرين بعد طبقة الأردستاني يمكن ذكر ملا حمزة الكَيلاني المتوفىٰ عام ١١٣٤ هـ. ق والسيد ميرزا محمد الماسي[٣] المتوفى عام

---

(١) الحكمة الصادقية هي عبارة عن تقرير درس الأردستاني بقلم ملا حمزة الكَيلاني. رأيت نسخة من «الشفاء» في مكتبة الأستاذ العلامة فخر الحكماء المعاصرين وسيد المجتهدين سندنا في المعارف الإلهية الحاج سيد أبو الحسن القزويني مدّ ظلّه، كتب ملا حمزة حواشي علىٰ بعض أجزائه.

وتوجد نسخة من الحكمة الصادقية في مكتبة آستانة القدس الرضوية، ويبدو أنها ناقصة. وقد كتب أحد تلامذة ملا حمزة يدعىٰ ملا محمد علي بن محمد رضا مقدمة فاضلة علىٰ هذا الكتاب.

(٢) إن هجوم الأفغان علىٰ أصفهان من المصائب والبلايا التي لا تُنسىٰ والتي ألحقت ضربة قاسية بالشعب الإيراني. فكثير من المفكرين الإسلاميين البارزين قد تواروا عن الأنظار في هذه الفتنة التي أتت علىٰ الكثير من الكتب العلمية. إن مطالعة تاريخ هذه الواقعة لمؤلمة جداً. لقد قام محمود الأفغاني وبإيعاز من ملا زعفران «خذلهما الله تعالىٰ» بتلف الكثير من مؤلفات وآثار المعارف الإسلامية للشيعة.

(٣) كان محمد تقي بن ميرزا كاظم بن ميرزا عزيز الله بن مولىٰ محمد تقي المجلسي فاهماً وملماً في فلسفة ملا صدرا، وربما كان من المروّجين لأفكار الشيخ.

١١٥٤ هـ. ق وملا إسماعيل الخواجوئي[١] المتوفى عام ١١٧٣ وملا عبد الله الحكيم.

إن عهد هؤلاء المفكرين كان عهد نضج فلسفة ملا صدرا. وكان ميرزا محمد الماسي أكثر اهتماماً من سائر معاصريه بفلسفة ملا صدرا، حيث كان يدرّس بعض كتبه. كما أن ملا إسماعيل الخواجوئي هو من جملة المتأثرين بفلسفة الشيخ، وكان يدرّس بعض كتبه منها «شرح الهداية». وقد ساهم بروز هؤلاء المفكرين وميولهم لأفكار ملا صدرا في ظهور السيد محمد بيد آبادي والشيخ النوري، حتىٰ أصبح طلاب العلوم العقلية متبحرين في أفكار ملا صدرا بشكل باتت كتب ملا صدرا كافية ووافية لطلاب الفلسفة والمعارف لدرك الحقائق، ورجّحوا فلسفته بشكل رسمي علىٰ أفكار وآراء الشيخ الرئيس وشيخ الإشراق وغيرهما.

* * *

كان السيد محمد بيد آبادي المتوفىٰ عام ١١٩٧ أو ١١٩٨ هـ.ق من كبار تلامذة حوزة ملا عبد الله الحكيم المتوفىٰ عام ١١٦٢ هـ. ق وملا إسماعيل والماسي المتوفي عام ١١٥٩ هـ. ق. وكان ملا محراب المتوفىٰ عام ١٢١٧ هـ. ق وميرزا أبو القاسم مدرس خاتون آبادي المتوفىٰ عام ١٢٠٢ هـ. ق من التلامذة الفضلاء والبارعين في حوزة السيد محمد بيد آبادي التدريسية.

كان السيد محمد مدرساً في كتب الحكماء لا سيما كتب ملا صدرا. وقد

(١) كان ملا إسماعيل الخواجوئي بن محمد رضا المازندراني المتوفىٰ عام ١١٧٣ هـ. ق من كبار المدرسين وأعاظم علماء الإمامية في عصره.

كتب السيد جمال الخوانساري رسالة في حدوث العالم وتقرير الزمان الموهوم حسب مرام أهل الجدل والكلام، وردّ فيها علىٰ الحدوث الدهري للميرداماد وانتصر لمذاهب أهل الجدال. ويعتبر ملا إسماعيل كلام جمال المحققين مرفوضاً، حيث أتىٰ ببراهين علىٰ بطلان قوله. ومن هذه الرسالة يتبيّن أن ملا إسماعيل كان أحد كبار الحكماء والمحققين في عصره. كما كتب ملا إسماعيل رسالة في الردّ علىٰ وحدة الوجود، وردّ أيضاً بعض أقسام وحدة الوجود مقولة جهال الصوفية، وقد خلط أحياناً في مبحثه. إننا بيّنا في المنتخبات الفلسفية ومسيرة الفلسفة الإسلامية من عصر ميرداماد وميرفندرسكي حتىٰ عصرنا هذا، مستوىٰ أفكار هؤلاء العظماء ومقاماتهم العلمية. ولدىٰ ملا حمزة الگيلاني تأليفات متعددة لا نملك معلومات دقيقة عن كمّها وكيفيتها. وقد رأىٰ المصنف حواشي غير مطبوعة لملا حمزة علىٰ «الشفاء»، طبعة طهران، النسخة الخاصة بالأستاذ الأعظم الحاج ميرزا أبو الحسن القزويني أدام الله حراسته، وكانت بخط جميل جداً. وقد قررت تأليف كتاب حول آثار مفكري حوزة أصفهان العلمية من مير داماد حتىٰ أواخر عصر القاجار.

رأيت حواشيه على أماكن مختلفة من الأسفار. إن أحد المعاصرين للسيد محمد هو ميرزا محمد علي ميرزا مصطفى المتوفى سنة ١١٩٨ هـ. ق الذي كان يدرس كتب العرفاء. حيث كان يعمل في تدريس شرح الفصوص وشرح حكمة الإشراق، ويبدو أنه تلقى التصوف والعرفان على يد ملا محمد جعفر الأبادئي والسيد رضي المازندراني والسيد محمد رضا القمشئي. وكان تلميذ ميرسيد حسن الطالقاني، وفي العرفان كان من تلامذة ملا حسن اللنباني المتوفى سنة ١٠٩٤ شارح المثنوي. وكان مير سيد حسن واللنباني يدرسان «**شرح الفوصوص**».

وكان المرحوم الأردستاني من المدرسين المشهورين في التصوف والفلسفة، وكان يعمل في تدريس العرفان.

* * *

وبعد عهد الميرداماد والميرفندرسكي وملا صدرا، باتت كتب العرفاء من قبيل «**شرح الفصوص**» و«**تمهيد القواعد**» لابن تركه وغيرها من كتب التدريس إلى جانب كتب التحقيق والفلسفة والحكمة.

واعتقد البعض من أهل الفكر أن الكتب العرفانية مثل «**تمهيد القواعد**» و«**شرح الفصوص**» و«**المفتاح**» و«**مصباح الأنس**» كانت تدرّس من قبل الحكماء والفلاسفة الذين عرضنا لتراجمهم، كما لو أنهم اعتبروا السيد محمد بيد آبادي مرجع نشر العرفانيات. وهذا الاحتمال والاعتقاد باطل من أساسه. فالسيد محمد[١] كان يدرس كتب ملا صدرا، ومعلوماته والشيخ النوري وآخرين في العرفان مقتبسة من كتب ملا صدرا وخاصة الأسفار.

إن من أوائل من نشر العرفان الملا حسن اللنباني المتوفى عام ١٠٩٤ شارح

---

(١) يعتبر الحاج ملا مهدي النراقي أحد كبار تلامذة السيد محمد، وكان فقيهاً عظيماً وفيلسوفاً وعارفاً مكرماً، فهو صاحب تأليفات تحقيقية في الفقه والأصول والفلسفة والرياضيات وعلم الأخلاق. وباتت آثاره الفقهية مورد استفادة المحققين من الفقهاء. وبعض آثاره في المعقول والفلسفة الإلهية يعكس براعته في فلسفة ملا صدرا، حيث كان يعتبر من المحققين والراسخين في هذا المجال. وفي مباحث الوجود رأيت له تحقيقات دفعتني إلى الاعتقاد أنه من الراسخين في الفلسفة. وكان ابنه الحاذق العلامة الحاج ملا أحمد النراقي في طليعة علماء عصره في الفنون النقلية، لكنه لم يبلغ ما بلغ إليه أبوه في الرياضيات والفلسفة الإلهية. وكان ملا أحمد من نوابغ عصره لما كان يتمتع به من استعداد وذكاء، وكان كأبيه من نوادر عصره في الجمع بين المعقول والمنقول والعلوم الأدبية.

وكانت للحاج ملا مهدي وملا أحمد مرجعية دينية وعلمية في إيران حيث قضيا فيها ودفنا في النجف الأشرف إلى جانب الجدار الخارجي للحرم الطاهر للإمام علي المرتضى عليه السلام.

المثنوي وميرسيد حسن الطالقاني وميرزا محمد علي ميرزا مظفر الأصفهاني وملا محمد جعفر آبادئي والسيد رضي المازندراني «اللاريجاني». وبين هؤلاء كان السيد رضي المازندراني أكثرهم تحقيقاً ورسوخاً في العرفانيات، ويعتبر السيد محمد رضا تلميذ السيد رضي من العلماء الذين راجع في عهدهم تدريس العرفان وبلغ أوجه، ولو لم تكن هناك موانع لبات لهذا العلم رونق خاص، وربما برز مفكرون أمثال الكاشاني والقيصري. إن السبب الأساس في خفوت نور هذا الاختصاص من المعارف الإسلامية، هي المخالفات التي لا أساس لها للعلماء غير الملمّين في العقليات وأمزجتهم وأذواقهم، حيث كانوا ولقرون متمادية ينتشرون في الحوزات العلمية الخاصة والعامة، وكانوا أحياناً يعتبرون مخالفة العرفان والفلسفة من الشؤون.

وقد شاع تكفير وتفسيق المفكرين المتخصصين في العقليات، رغم أن جمعاً كبيراً من المعتقدين والمؤمنين بالقواعد العقلية والعرفانية كانوا من المراجع الدينية، وكانت لهم حوزات تدريسية، وكان هؤلاء المفكرون يراعون جوانب التقية.

والعجب كل العجب من بعض المخالفين المتشددين للفلسفة والعرفان الذين يكفّرون مجموعة ويحترمون مجموعة أخرىٰ تقول بنفس العقائد والآراء. ونذكر علىٰ سبيل المثال الخواجة الطوسي والميرداماد اللذين كان محترمين رغم أنهما كانا يعتقدان بجميع المباني الفلسفية المهمة ومن أركان الفنون العقلية والمروّجين لها، بينما تكفّر مجموعة أخرىٰ من العلماء تعتقد بنفس المباني. ومثل هذه التناقضات كانت قائمة يومذاك.

وكما ذكرنا فقد زالت إلىٰ حدّ ما مسألة التكفير والتشدّد في مخالفة أئمة الحكمة والمعرفة والمتخصصين في الفلسفة والعرفان، ولكن الحوزات الفاعلة التي وجدت لتدريس العلوم الإسلامية قد فقدت نسبياً فاعليتها ورونقها، وكان ذلك سبباً في عدم بروز متخصصين ماهرين في العلوم الإلهية.

* * *

بيان تاريخ انتقال الحوزة الفلسفية والعرفانية من أصفهان إلى طهران

بعد أن ازدهرت مدينة طهران أخذ المفكرون يتوافدون إليها من كل حدب وصوب، حتىٰ أضحت مركز تدريس العلوم الإسلامية وخاصة العلوم الإلهية.

وفي حياة الشيخ النوري يعني في أواخر عمر الشيخ دعا بلاط القاجار الشيخ النوري إلىٰ التدريس في مدرسة خان مروي، فأرسل الشيخ أحد كبار تلامذته هو الشيخ ملا عبد الله الزنوزي التبريزي إلىٰ طهران، وكان للشيخ ملا عبد الله ابن ذكي أخذ علىٰ عاتقه التدريس في حوزة طهران في مادة الفلسفة والعلوم العالية. وهذا الشخص هو المدرس والحكيم البارع السيد علي الذي اعتبر من كبار مروجي الحكمة المتعالية لملا صدرا. وقد اشتغل ملا عبد الله الزنوزي في التدريس في طهران لفترة محدودة حتىٰ وافاه الأجل عام ١٢٦٤ هـ. ق.

كما أن السيد محمد رضا القمشئي الأصفهاني المتوفىٰ عام ١٣٠٦ هـ. ق هو من جملة الأشخاص الذين جاؤوا إلىٰ طهران من أصفهان، وأقام فيها حوزة تدريسية.

وكان السيد محمد رضا بين الأشخاص الذين برعوا في تدريس الشفاء والإشارات وسائر كتب حكماء المشاء، كما كان أيضاً أستاذاً ماهراً ومتخصصاً في تدريس كتب شيخ الإشراق وصدر المتألهين، ولم يكن له مثيل في العرفانيات وتدريس **«شرح الفصوص»** و**«تمهيد القواعد»** و**«ومصباح الأنس»** و**«الفتوحات المكية»**.

وأعتقد أن السيد محمد رضا كان في العرفانيات أهم من سائر أتباع محيي الدين وأترابه باستثناء القونوي والقيصري والكاشاني، وكان أفضل من الجامي وأمثاله، ويفوق كبار أتباع محيي الدين في العرفان من حيث شموليته في مراتب العلوم الإلهية علىٰ حكمة المشاء والإشراق وفن التصوف، كما يعتبر من كبار أهل الكشف والشهود، وكان ذا ماضٍ أخّاذ في السلوك ومقامات الشهود ومراتب

الكشف، وكان في العرفانيات من أهل الرأي والتحقيق، ولم يكن يكتفي بتقرير كلمات العرفاء.

إن السيد علي الحكيم هو من الحكماء الذين عاصروا السيد محمد رضا، وكان من أهل الرأي في الحكمة المتعالية وتحقيق مباني ملا صدرا، ويعتقد المصنف أنه يفوق في مجال التحقيق الشيخ النوري وملا إسماعيل درب كوشكي وملا آقا القزويني، وأنه يعتبر في الزهد والانغمار في التأله والتحقيق في الإلهيات بين قلة من الراسخين في العلم الإلهي.

وكان السيد علي الحكيم من تلامذة الشيخ ملا آقا وملا عبد الله وملا محمد جعفر اللنگرودي وملا إسماعيل والسيد ميرزا حسن النوري وملا مصطفىٰ القمشئي «مصطفىٰ العلماء».

إن الشيخ ملا غلام حسين التبريزي الزنوزي الذي يعتبر من أساتذة العلوم الرياضية هو شقيق السيد علي الحكيم الأصغر، وكان الشيخ ملا غلام حسين قد وافته المنية وهو في عنفوان شبابه. وكان ميرزا جهان بخش المنجم أستاذ أساتذة طهران في علم النجوم من تلامذته، إن السيد ميرزا حسن النوري وهو الابن الأكبر للشيخ النوري وصاحب رسالة الأسفار الأربعة في السلوك والحواشي علىٰ الشوارق والأسفار كان من مدرسي العلوم المعقولة بعد الشيخ النوري، ومن معاصري ملا محمد جعفر اللاهيجي شارح المشاعر ومؤلف التعليقات علىٰ إلهيات التجريد وملا إسماعيل درب كوشكي والسيد ميرزا حسن الچيني أستاذ ميرزا أبو الحسن جلوه والحاج ميرزا محمد حسن الشيرازي زعيم الشيعة بعد الشيخ الأنصاري والسيد يوسف المازندراني «الأعمىٰ» والسيد علي أصغر الهمداني والسيد ميرزا مهدي الرشتي والحاج ميرزا جعفر بن محمد حسين الأصفهاني والشيخ ملا حسن النائيني والسيد رضي اللاريجاني والسيد محمد رضا القمشئي والشيخ ملا عبد الله الزنوزي والشيخ ملا آقا القزويني.

ورجّح البعض السيد ميرزا حسن النوري علىٰ أبيه الماجد الشيخ النوري في الذكاء والاستعداد الفطري. ويعتبر السيد ميرزا حسن الچيني والسيد ميرزا حسن النوري في مرتبة علمية واحدة بفارق تقدم الأول علىٰ الثاني في حسن البيان والتقرير.

كان ملا حسن النائيني «رض» من كبار وأهم مدرسي الفنون العقلية والنقلية، وكان يشتغل في تدريس جميع شعب الفلسفة من رياضيات وفلسفة إلهية وعرفانيات، وكان يتصف بأحوال عجيبة في الزهد والورع والكشف والشهود والكرامة وخرق

العادات «انظر مقدمة الأستاذ البارع السيد ميرزا جلال الدين همائي علىٰ شرح المشاعر ١٣٤٢ هـ. ش ـ ١٩٦٣ م، وجغرافيا مدينة أصفهان بجهود الدكتور منوچهر ستوده».

إن المرحوم ميرزا محمد حسن الشيرازي تلميذ الشيخ الأنصاري المرجع الأعلىٰ للشيعة الذي لم يبلغ أحد مرتبته لما كانت يتصف به من جودة فكر وكثرة تحقيق وتدقيق، بدأ دراسته في أصفهان التي عرف فيها فيما بعد من كبار المدرسين. وكان في العلوم العقلية من تلاميذ ميرزا حسن الچيني وميرزا حسن النوري، وفي العلوم النقلية كان يحضر في أصفهان دروس المرحوم السيد ميرسيد حسن المدرس الأصفهاني «قده».

لقد أشاد مؤلف كتاب «جغرافيا أصفهان» بالسيد محمد رضا أكثر من غيره، حيث كتب يقول: «درّس في أصفهان فترة من الزمن، وبقي لوحده من بين القدماء... وكان في مراعاته الآداب والسنن الشرعية وأداء الواجبات والمستحبات وترك المكروهات ثابتاً وراسخاً حتىٰ قيل في حقه إنه سلمان عصره وأبو ذر زمانه».

وكان السيد محمد رضا في مطلع عمره يعدّ من الميسورين، حيث صرف كل ما يملكه علىٰ المحتاجين إبّان مجاعة عام ١٢٨٨ هـ. ق وكان أصحاب القدرة آنذاك قد استولوا علىٰ جزء من ممتلكاته، وكان قد توجه إلىٰ طهران لاسترداد حقوقه وسكن فيها. وكان محل سكناه ودراسته في مدرسة صدر الواقعة في جلو خان مسجد السلطاني بطهران.

إن السيد محمد رضا والسيد ميرزا حسين السبزواري تلميذ الحكيم السبزواري والسيد ميرزا أبو الحسن جلوه المتوفي عام ١٣١٢ هـ. ق والسيد علي الحكيم المتوفي عام ١٣٠٧ هـ. ق، كانوا من جملة الذين اشتغلوا في التدريس بطهران بعد الشيخ ملا عبد الله الزنوزي. ومعروف أن السيد ميرزا أبو الحسن جلوه غادر أصفهان متوجهاً إلىٰ سبزوار للإستفادة من محضر حاجي سبزواري، لكنه وقف في طهران وسكن في مدرسة دار الشفاء، حيث درّس معظم كتب الشيخ، وحتىٰ قبل توقفه في طهران كان السيد محمد رضان يفوق حاجي سبزواري.

إن معظم الأساتذة الذين أعقبوا السيد محمد رضا وجلوه والسيد علي الحكيم كانوا أدركوا هؤلاء الثلاثة في حياتهم. وكان السيد ميرزا حسين السبزواري إلىٰ جانب تدريسه لهؤلاء الثلاثة مدرساً رسمياً أيضاً في جميع فنون الحكمة والفلسفة، وكتب حواشي علىٰ «شرح الجغميني» و«مفتاح الحساب» و«شرح النفيسي». وكان أستاذاً ماهراً في عصره في الطب والنجوم والرياضيات والطبيعيات.

لم يتبين لنا من هو أو من هم الذين برزوا في تدريس العرفانيات في عصر ملا صدرا وما قبله في الحوزات العلمية في إيران وبالأخص في أصفهان وشيراز. أما أساتذة العرفان ما بعد ملا صدرا فقد عرفناهم إلىٰ حدّ ما بعد تفحص وتدقيق وبحث، وتحدثنا عنهم وبيّنا أن لكل عصر واحداً أو اثنين من مدرسي العرفان، أما الباقون فهم يمتهنون تدريس جميع أنواع العلوم الحكمية.

إن الأساتذة والمدرسين الذين أعقبوا السيد علي والسيد محمد رضا وميرزا جلوه والسيد ميرزا حسين السبزواري وملا إسماعيل السبزواري أحد تلامذة ملا هادي المدرس من سكنة مدرسة أمير كبير السيد ميرزا تقي خان الفراهاني المعروفة بمدرسة الشيخ عبد الحسن الطهراني الكائنة في سوق پاچنار الحالية، هؤلاء الأساتذة هم: السيد ميرزا هاشم الرشتي والسيد ميرزا حسن الكرمانشاهي وحيدر قلي خان القاجار وآخرون. إن من أبرز تلامذة السيد علي والسيد محمد رضا وميرزا أبو الحسن، ميرزا حسن الكرمانشاهي والسيد ميرزا هاشم الرشتي. وكان السيد ميرزا هاشم متفوقاً في العرفان والإلهيات، وحكمة الإشراق، بينما كان السيد ميرزا حسن متفوقاً في الحكمة النظرية والإشارات والشفاء والرياضيات والطب، رغم أنهما كانا يدرسان كافة شعب العلوم الفلسفية. فقد كان السيد ميرزا حسن أستاذاً ماهراً في الطب والطبيعيات، وكان أستاذاً معروفاً في الرياضيات، وإجمالاً كان السيد ميرزا حسن جامعاً أكثر من السيد ميرزا هاشم.

كان الحاج ملا هادي السبزواري المتوفىٰ سنة ١٢٨٨ هـ. ق كما سنفصل لاحقاً، من تلاميذ ملا إسماعيل درب كوشكي، وقد أدرك الشيخ النوري أيضاً. وكان لفترة من الزمن مقدّماً علىٰ أساتذة طهران، وكان لفترة أخرىٰ موازياً لهم. أما حوزة تدريسه فكانت مدينة سبزوار، فقد تتلمذ علىٰ يديه عدد كبير من طلاب العلوم. ومن أبرز تلامذة السيد ميرزا هاشم والسيد ميرزا حسن، السيد ميرزا محمد علي الشاه آبادي والسيد ميرزا مهدي الآشتياني والسيد ميرزا أحمد الآشتياني والسيد ميرزا محمود الآشتياني والسيد ميرزا سيد أبو الحسن القزويني والحاج الشيخ مهدي أمير كلاهي المازندراني والسيد حسين بادكوبئي.

ومن كبار تلامذة هذه الطبقة العالية من الأساتذة المرحوم السيد ميرزا شهاب الدين النيريزي والسيد ميرزا علي محمد الحكيم الأصفهاني[1] والسيد ميرزا صفا

(١) كان المرحوم السيد ميرزا علي محمد الأصفهاني المشهور بالحكيم من أعاظم تلامذة السيد محمد رضا والسيد علي الحكيم، وكان ماهراً في الفنون الحكمية بحيث كان يعتبر من أساتذة هذه الفنون. =

الشاعر والعارف المشهور والسيد ميرزا محمود القمي والحاج فاضل الرازي. كما أن

= ولم يُستفد من علمه بالشكل المطلوب بسبب وعكته الصحية وضيق خلقه الناتج عن ضعفه العام والتزيف المتواصل، لذا كان الأساتذة الذين أعقبوه من تلامذة السيد ميرزا هاشم والسيد ميرزا حسن. أضف إلى أنه لم يصل في هذه الفنون إلى منزلة ميرزا حسن وميرزا هاشم.

كان الحكيم صفا متخصصاً في الفنون الحكمية من فلسفة وعرفان وفذّاً في جودة الفهم والإدراك والذوق. وكان صفا من تلاميذ السيد محمد رضا والسيد علي المدرس. عمل على ترويض نفسه مدة من الزمن في طهران ومشهد. وقبل سفره إلى مشهد كان يدرس «شرح الفصوص» والإشارات في طهران.

وقد انصرف الحكيم في مشهد وحتى قبل انتقاله إليها بعدة سنوات عن الدرس والبحث وتوجه كلياً نحو الرياضات الشرعية خصوصاً في مشهد حيث ازدادت رغبته في الانزواء، وفعلاً ابتعد نهائياً عن الناس. وقد ابتلى في أواخر عمره بمرض النسيان، بحيث كتب البعض يقول إن الحكيم أصيب في أواخر عمره بالجنون أو شبه الجنون.

ويعدّ الحكيم صفا من النوادر في الذوقيات والعرفانيات، فأشعاره تعكس ذوقه الخلاّق وإحاطته بمراتب التصوف والعرفان. وهذا الرجل العظيم كان متصلباً متشدداً في عقائد الشيعة الحقّة، ولم يَبرز منه أي انحراف علمي في عقائده لانغماره في العرفان والتصوف، وقيل إنه كتب أشعاراً في مدح أئمة الهدى عليهم السلام، وكان يقف أمام إيوان المقصورة المقابلة لحرم ثامن الأئمة عليه وعليهم أفضل الصلاة والسلام سارداً أشعاره بكل خنوع وخشوع.

وللحكيم صفا ديوان شعري أشرف على تصحيحه وطباعته الشاعر الفاضل السيد سهيلي الخوانساري. وأشعاره تجسد ألم ومعاناة وشوق ووجد وهيام وحال الشاعر. وقد قام بشرح وتبسيط بعض المراتب والمقامات العرفانية على طريقة الشيخ الشبستري. ومن خلال أشعاره برزت مهارته في التصوف والعرفان. وقد استفدت من أشعاره في شرح بعض من المشاكل العرفانية مثل كيفية ختم الولاية وبيان حقيقة هذا المعنى ورفع التناقضات من كلمات أعلام الفن. وأعتقد أن الحكيم صفا «ميرزا صفا» كان راسخاً في العرفانيات وكان بمقدوره أن يدرس «الفصوص» و«المفتاح» وسائر كتب العرفان، فهو كان من الراسخين والمحققين والضليعين في مثل هذه المعارف.

كان لغالبية تلامذة السيد محمد رضا مزاج في الشعر، منهم الحكيم صفا الذي كان له سبكه الخاص في الشعر، وكان أخوه السيد ميرزا علي محمد شاعراً أيضاً، كذلك كان للسيد ميرزا محمود القمي مزاج في الشعر، وكان أستاذاً ملمّاً بالحكمة والعرفان، لكن الفقر والعوز قد أحبطا من عزيمته وهمته في التدريس والتدقيق والغور في العلميات.

والمرحوم السيد ميرزا علي محمد شقيق ميرزا صفا كان من أهالي فريدن وجهار محال بأصفهان، وعاش في النجف مدة عام واحد كان يدرس الحكمة خلالها حيث تعرّض لاعتداء. وكان في أواخر عمره يعمل مدرساً في مدرسة سياسية، وكان له مزاج في الشعر، حيث خلّف ديواناً، لكنه لا يوازي شقيقه ميرزا صفا في هذا الفن.

وقد كتب السيد حسين النواب شرح حال المرحوم مختصراً عنه في مجلة «يغما». وهذه الترجمة ليست تعريفاً كاملاً عن هذا الحكيم. إذ يجب أن يقوم شخص متخصص في الفلسفة والعرفان أدرك=

السيد ميرزا علي أكبر اليزدي الذي كان ساكناً في قم ومات فيها يعتبر من تلاميذ جلوه والسيد علي والسيد محمد رضا، وكان راسخاً في العلوم الرياضية أكثر من سائر العلوم.

إن جهانكَير خان القشقائي المتوفي سنة ١٣٢٨ هـ. ق. أستاذ الشيخ محمد حكيم الخراساني الكَنابادي المتوفىٰ سنة ١٣٥٥ هـ. ق، كان من تلامذة السيد محمد رضا وملا عبد الله الحيكم، ومن سكنة أصفهان.

إن من تلامذة السيد ميرزا هاشم والسيد ميرزا حسن والسيد مير الشيرازي الذين ما زالوا علىٰ قيد الحياة هم السيد ميرزا أحمد الآشتياني والسيد ميرزا محمود الآشتياني والحاج ميرزا أبو الحسن القزويني والسيد ميرزا محمد علي الشاه آبادي والسيد كاظم عصار الطهراني.

وكان غالبية تلامذة السيد ميرزا هاشم ماهرين في العرفانيات ولو لم تطرأ بعض العقبات لاستعاد التصوف والعرفان الإسلاميان اعتبارهما السابق، إلاّ أن الحقائق والمعارف عرضة علىٰ الدوام للدسائس، فأصحاب القدرة الظاهرية هم سبب زوال الحقائق والمعارف والمحققين والعرفاء.

ونحن في هذا العصر حيث وسائل تطور وتقدم العلوم متوفرة نأمل أن يبرز أشخاص ليكرسوا حياتهم للتحقيق في العلوم الحكمية والعرفانيات ليحيوا آثار السالفين.

* * *

كان المرحوم السيد ميرزا هاشم الكَيلاني الأشكوري ـ كما ذكر المرحوم المفكر البارع الحاج ميرزا فضل الله خان الآشتياني «المتوفىٰ عام ١٣٨٢ هـ. ق» المستشار السابق لديوان التمييز العالي (هو من تلامذة السيد ميرزا هاشم والسيد ميرزا حسن، ومن تلامذة المجتهد والمدرس المشهور في عصر القاجار المرحوم السيد ميرزا حسن الآشتياني المتوفىٰ عام ١٣١٨ هـ. ق في الفقه والأصول) كان السيد ميرزا هاشم الكَيلاني الأشكوري تلميذ الفقيه والمتبحر المرحوم السيد علي

= درسه ببيان مقاماته العلمية والمعنوية علىٰ حقيقتها. لا أدري ما هي الدوافع الكامنة في نفوس بعض مواطنينا الذين يريدون أن يتهموا كل رجل كبير وعظيم بانحراف روحي، مثلما كتب في شرح حال المرحوم الحكيم: «لا يصلّي ولا يؤذي الناس، لا يصوم ولا. . . .، وكأن عدم الصلاة وعدم الكذب كلاهما من المحاسن.

صاحب الحواشي على قوانين الأصول للميرزا القمي، حيث كان يشارك في حلقاته الدرسية فترة من الزمن.

والسيد علي هذا هو والد أم الأستاذ السيد ميرزا أبي الحسن القزويني مدّ ظله. وكان السيد علي من تلامذة الشيخ الأنصاري والسيد حسين الترك، وكان من كبار أساتذة الفقه الإسلامي وأصوله.

أما جهانگير خان القشقائي فقد عاصر الشيخ ملا حسين الكاشي من مشاهير مدرسي الفقه والأصول والكلام وفنون الحكمة. كما أن الأستاذ العلامة آية الله العظمى الحاج حسين البروجردي (أستاذي في العلوم النقلية) من تلاميذ الشيخ الكاشي وجهانگير خان في الفنون الحكمية. والأستاذ الكبير المعاصر الحاج رحيم أرباب مدّ ظله من سكنة أصفهان هو من تلاميذ المرحوم خان والشيخ الكاشي، كما أن الشيخ أسد الله «قده» هو تلميذ آخر من تلامذة المرحوم خان.

إن المرحوم ميرزا محمد باقر الأصطهباناتي الشيرازي هو أحد أهم تلامذة السيد علي المدرس والسيد محمد رضا وجلوه، فبعد تلقيه العلوم النقلية والعقلية في طهران سافر إلى العتبات المقدسة والتحق في سامراء بأصحاب المرحوم سيد الأساتذة السيد ميرزا حسن الشيرازي «رض». وكان ميرزا محمد باقر من المقربين للميرزا الكبير، وكان يحضر في طهران حوزة السيد ميرزا محمد حسن الآشتياني.

وكان المرحوم الحكيم العظيم والفقيه والأصولي والمحقق الحاج الشيخ محمد حسين الغروي الأصفهاني من تلامذة الاصطهباناتي في العقليات.

كان ميرزا محمد باقر من أشهر أساتذة عصره في كلمات ملا صدرا ومسلك الإشراق وكان كثير الاهتمام بالسيد علي الحكيم. تلميذه الحاج الشيخ محمد حسين الأصفهاني كان ماهراً في العقليات ومن النادرين في الفقه والأصول والإحاطة بكلمات الأعلام ودقة النظر والرأي وكثرة التحقيق. وكان المرحوم الحاج الشيخ محمد حسين يدرس الفسلفة الإلهية إضافة إلى العلوم النقلية «الفقه والأصول»، وكانت له مؤلفات ممتعة وجامعة في العلوم النقلية ورسالة في معاد الأجسام ودورة فلسفة على طريقة منظومة الحاج ملا هادي.

وكان أستاذي في العلوم العقلية الأستاذ المحقق الحاج ميرزا محمد حسين الطباطبائي التبريزي من تلامذة الحاج الشيخ محمد حسين في العلوم النقلية وكان يحضر دروس المرحوم الحاج ميرزا محمد حسين النائيني.

* * *

وأخيراً (أواسط العهد القاجاري) عندما كبرت طهران وأصبحت مركزاً مهماً لم تعد الحوزة العلمية في أصفهان صاحبة المرجعية كالسابق. وبعد المرحوم الميرزا عبد الجواد الحكيم ومن بعده المرحوم خان والشيخ أسد الله والشيخ الكاشي وتلامذة خان والكاشي، كان الشيخ محمد الحكيم مدرساً رسمياً، وفي تلك العصور كان العشرات من كبار الأساتذة والمحققين يدرسون في طهران.

وقد غادر أساتذة العلوم العقلية أصفهان تدريجياً وكانت العلوم النقلية حتى فترة متأخرة رائجة بشكل كبير، وكان هناك أساتذة كبار يدرسون في هذه المدينة مثل السيد ميرزا محمد صادق إيزد آبادي الذي كان يضاهي أساتذة النجف في التحقيق والتدقيق وإحاطته بكلمات الفقهاء والأصوليين[١]، وكان ثمة مفكرون قبله وبعده ممن لديهم حوزات علمية[٢].

وإلى جانب العلوم العقلية كانت سوق العلوم النقلية رائجة بشكل كبير، حيث كانت طهران هذه المدينة الكبيرة تضم حوزة علمية فيها عدد لا بأس به من كبار الأساتذة والفقهاء والمجتهدين المتبحرين في هذه العلوم.

كان المرحوم حجة الإسلام كني تلميذ صاحب الفصول في الأصول ومن تلامذة صاحب «**الجواهر**» المجتهد الكبير وزعيم الشيعة في الفقه.

وقبله كان المرحوم الفقيه الأصولي والمحقق والجامع والمتبحر السيد ميرزا محمد المجتهد «الأندرماني» متولي مدرسة خان مروي في طهران، وكانت لديه صفة المرجعية المؤيدة من كبار وأعاظم فقهاء النجف. وقد نقلت عنه قصص محيرة تجسد كثرة علمه وحجم ذكائه ومستواه في التحقيق. وذكره الشيخ الأنصاري بجناب حجة الإسلام الحاج ميرزا محمد المجتهد «الأندرماني». ورغم أنه وُصف بصاحب الشريعة وملاذ الأنام، إلاّ أنه كان في نبوغه واستعداده الذاتي في رديف شريف العلماء وشيخ العلماء وسعيد العلماء.

---

(١) كان هناك في أصفهان عدد كبير من العلماء والمجتهدين من تلامذة أساتذة النجف يعملون في التدريس، وكان لبعضهم نفوذ كلام عجيب. أحد الأساتذة المعاصرين المهمين للسيد ميرزا محمد صادق المرحوم السيد ميرزا السيد علي «لب خندقي» اليزدي الذي اشتهر كمحقق وهو في الثامنة والعشرين من العمر، وكان من أفضل تلامذة السيد محمد فشاركي والأصفهاني، عاد إلى يزد وهو في ريعان شبابه وتوطّن فيها.

(٢) إننا نتجنب ذكر انحلال الحوزات الكبرى واضمحلال الأساتذة المحققين، ولهذا الأمر أسباب متعددة لا فائدة من ذكرها هنا.

أما المرحوم الفقيه المحقق الحاج ميرزا أبو القاسم النوري الطهراني الكلانتري صاحب تقريرات الشيخ في مباحث الألفاظ فقد كان من تلامذة الدرجة الأولىٰ للشيخ الأنصاري في طهران وصاحب حوزة تدريسية.

وكان السيد ميرزا أبو القاسم من تلاميذ الشيخ ملا عبد الله الزنوزي في المعقول، أما ابنه الحاج ميرزا أبو الفضل الطهراني صاحب ديوان شعر بالعربية فقد كان تلميذاً لدىٰ السيد ميرزا حسن الآشتياني والسيد ميرزا محمد حسن الشيرازي، وفي العقليات كان من تلامذة السيد محمد رضا والسيد ميرزا أبي الحسن جلوه والسيد علي الحكيم.

كان المرحوم الحاج ميرزا محمد حسن الآشتياني المتوفىٰ عام ١٣١٨ هـ. ق وهو تلميذ الشيخ الأنصاري كان من مجتهدي الدرجة الأولىٰ في عهد القاجار ومن كبار المدرسين والمحققين في عالم التشيع في عصره. وكان مشهوراً بإحاطته بالمسائل الفقهية والأصولية، ومعروفاً بجودة تقريره وبيانه، وكان له تلامذة كثير.

والمرحوم الحاج شيخ فضل الله الشهيد النوري المصلوب في رجب عام ١٣٢٧ هـ ومن أساتذة العلوم المنقولة كان من تلاميذ الميرزا الآشتياني والميرزا الشيرازي والميرزا الرشتي، ومن أعاظم المدرسين في عصره، وكان من النوادر في إحاطته بالمسائل الفقهية واستعداده الذاتي وجودة تعبيره وبيانه.

أما المرحوم الحاج الشيخ عبد النبي النوري فكان في المعقول من أبرز تلامذة السيد علي المدرس. فقد حضر دروس السيد علي فترة ستة عشر عاماً. وفي المنقول كان من تلامذة حجة الإسلام كني والسيد ميرزا أبي القاسم النوري والسيد ميرزا حسن الآشتياني.

كان المرحوم الحاج السيد عبد الكريم المدرس صهر الحاج ملا علي الكني من أعاظم المدرسين في العلوم النقلية والعقلية، ولم يكن له نظير في زهده وورعه وحبّه للحق وإحاطته بمراتب المعقول والمنقول، وغالبية الأساتذة الحاليين في طهران هم من تلامذته.

المرحوم الشيخ ملا محمد الآملي كان في العقليات من تلامذة السيد علي الحكيم، وفي النقليات من تلامذة السيد ميرزا حسن الآشتياني المتوفىٰ سنة ١٣٣٧ هـ. وللشيخ الآملي حواشي علىٰ شرح الشمسية طبعت عدة مرات طبعة حجرية، وآثار أخرىٰ.

إن الحاج الشيخ محمد تقي الآملي من سكنة طهران هو الابن البار للشيخ

الآملي ومن العلماء والفقهاء والمفكرين الجامعين الساكنين في طهران، كما أنه من كبار الأساتذة في المعقول والمنقول، له مؤلفات غنية في قواعد الفقه والأصول.

أما المرحوم الحاج السيد أبو طالب الزنجاني من سكان طهران فقد كان في العقليات من تلامذة المرحوم الحاج ملا هادي السبزواري، وكان في الشرعيات من تلامذة السيد حسين الترك الكوهكمري.

* * *

ومن المدرسين البارزين في الفلسفة والعرفان بطهران بعد طبقة السيد علي والسيد محمد رضا والسيد ميرزا حسين السبزواري، السيد ميرزا هاشم الرشتي المتوفى سنة ١٣٣٢ هـ. ق والسيد ميرزا حسن الكرمانشاهي المتوفى ١٣٣٧ هـ. ق والحاج الشيخ عبد النبي الطهراني النوري والشيخ ملا محمد الآملي والسيد ميرزا حسن الكرمانشاهي المتوفى ١٣٣٧ هـ. ق والحاج الشيخ عبد النبي الطهراني النوري والشيخ ملا محمد الآملي والسيد ميرزا شهاب الدين النيريزي والسيد ميرزا محمود القمي والحاج فاضل الرازي الطهراني والسيد ميرزا علي محمد الحكيم والسيد ميرزا علي أكبر اليزدي وغيرهم.

وقد تتلمذ على يد هؤلاء المدرسين عدد كبير من التلامذة، ولكن برزت بعض العوامل أدت إلى تشتتهم وتفرقهم وتدهور أوضاع الحوزات العلمية التي ضعفت تدريجاً وفقدت الحوزات الفلسفية والعرفانية رونقها القديم[١].

ومن أبرز تلامذة هذه الطبقة من الأساتذة السيد ميرزا محمد علي الشاه آبادي (قده) والسيد ميرزا أحمد الآشتياني دام ظله والسيد كاظم عصار الطهراني[٢] مد ظله

---

(١) في تاريخ الفلسفة والتصوف الإسلاميين أعددنا تراجم عن العرفاء والحكماء الإسلاميين «مقدمة على منتخبات فلسفية وعرفانية من منشورات المعهد الإيراني - الفرنسي».

فتاريخ الفلسفة الإسلامية بعد ملا صدرا وميرفندرسكي وميرداماد تاريخ غامض جداً، فمعظم المطلعين لا يعرفون مسيرة الفلسفة.

(٢) من المتون التي انتخبتها متن يحوي مسائل مهمة للأستاذ العلامة الفيلسوف والمجتهد الفريد السيد كاظم عصار. فقد انتخبت له رسالة في وحدة الوجود وأخرى في «بدأ».

كان السيد عصار من تلاميذ المرحوم مير شهاب النيريزي الشيرازي. وكان المرحوم السيد مير من نوادر الملمّين بأفكار ملا صدرا. وكان المرحوم السيد ميرزا هاشم قال حسبما نقله السيد عصار والمرحوم السيد ميرزا مهدي الآشتياني (قده): لم نرَ مثل السيد مير بين المعاصرين في إحاطته بأفكار ملا صدرا. فلو كان ملا صدرا على قيد الحياة لما استطاع ربما تدريس كتبه أفضل من السيد مير شهاب الدين، فقد كان مشهوراً بسلاسة تقريره وحسن بيانه وقوة تحقيقه في الأمور الفلسفية.

والشيخ محمد تقي الآملي مد ظله والحاج ميرزا أبو الحسن القزويني أديمت ظلاله والسيد حسين البادكوبئي (قده) والسيد حكيم المشهدي الشهيدي (قده) والشيخ أسد الله اليزدي مصحح شرح حكمة الإشراق للسهروردي تأليف العلامة الشيرازي، والحاج الشيخ مهدي أمير كلاهي المازندراني (قده).

كانت مدينة قم منذ قديم الأيام مركزاً للعلماء والفقهاء والمحدثين المسلمين، وأضحت في عهد مرجعية المرحوم الحاج الشيخ عبد الكريم الحائري اليزدي مركزاً لتجمع الأعلام والأفاضل، ثم مكاناً لإقامة مراجع التقليد للطائفة الشيعية. وقد تأسست حوزة قم على يد هذا العالم الرباني، وكانت نيته الطاهرة سبباً في بقاء وديمومة هذا المهد العلمي. إن غالبية الناس يجهلون وجود علماء أعلام وطلاب أفاضل لهم اسمهم ومكانتهم في قم، ولا يعرفون حجم ما تضمه هذه الحوزة من علماء عظام.

كان المرحوم الحاج الشيخ عبد الكريم من أهم أساتذة عصره في الفقه والأصول والعلوم الشرعية، وكان المرحوم قد أنهى دراساته العليا في النجف الأشرف وسامراء، وحضر فترة طويلة دروس المرحوم الميرزا الشيرازي والسيد محمد الأصفهاني والشيخ ملا كاظم الخراساني وميرزا محمد تقي الشيرازي، وعاش فترة في سلطان آباد بالعراق وأسس حوزة مرموقة، ثم عاد إلى قم بعد إصرار جمع من الفضلاء، واتخذها مركزاً للتدريس. ولمّا كان الجميع يجمعون على علمه وزهده وتقواه، توجه المفكرون من كل حدب وصوب إلى مدينة قم للاستفادة من علمه، وتحولت قم في فترة قصيرة إلى أحد أكبر المراكز العلمية، ويمكننا أن نقول أن الحوزات في أصفهان وطهران انتقلت إلى هذه المدينة.

كما أن تجمع المفكرين كان سبباً في البدء بتدريس العلوم العقلية أيضاً في هذه الحوزة. وكان المرحوم السيد ميرزا علي أكبر اليزدي الحكمي تلميذ السيد ميرزا حسين وجلوه والسيد علي والسيد محمد رضا قد سكن مدينة قم مؤخراً وأخذ يدرس الكتب العقلية، وكان عدد من الفضلاء والأعلام يحضرون درسه منهم السيد محمد تقي الخوانساري والحاج السيد أحمد الخوانساري والحاج السيد روح الله الخميني، وقيل إن إحاطته بالرياضيات كانت أكثر من الإلهيات. على أي حال كان السيد ميرزا علي أكبر من أساتذة الزمان في العلوم الحكمية.

وفي تلك الأيام سافر الأستاذ الأعظم الحاج ميرزا أبو الحسن القزويني من

طهران إلىٰ قم واشتغل فيها بتدريس العلوم المعقولة والمنقولة، وكان إلىٰ جانب ذلك يحضر دروس الحاج الشيخ عبد الكريم، وكان السيد القزويني يحضر في قزوين دروس المرحوم الفقيه المحقق الحاج ملا علي أكبر (السيادهني) التاكستاني[١]، وفي طهران كان يشارك في دروس المرحوم الأستاذ الحاذق الحاج الشيخ عبد النبي النوري المازندراني.

وكان للحاج السيد أبي الحسن حوزة في قم يدرس فيها شرح المنظومة والأسفار في المعقول وسطوح الفقه والأصول، وكان من عوامل ترويج العلوم الإلهية والفلسفة والحكمة المتعالية في قم.

إن المرحوم الميزرا محمد علي الشاه آبادي «قده»[٢] عاش في مدينة قم حوالي ثماني سنوات درّس خلالها العلوم المعقولة والمنقولة، وإلىٰ جانب الأسفار والمنظومة كان يدرس أيضاً «**شرح الفصوص**» و«**مصباح الأنس**»، وكان من الأساتذة الماهرين في عصره في الفلسفة والعرفان والتصوف.

أما الحاج ميرزا السيد أبو الحسن القزويني[٣] فبعد أن أقام حوالي ثلاثين عاماً في قزوين توجّه إلىٰ طهران واستقر فيها تلبية لطلب فضلائها، وهو اليوم يقوم بتدريس خارج الفقه والأصول، ويعتبر أحد أكبر المراجع والزعماء الدينيين.

كان الحاج السيد روح الله الخميني (وهو تلميذ السيد الشاه آبادي والسيد القزويني في الفلسفة والعرفان، وتلميذ الحاج الشيخ عبد الكريم في الفقه والأصول) يدرس الفقه والأصول والأخلاق والتوحيد، وكان أحياناً يفيد الراغبين وأهل الذوق في علم الأخلاق علىٰ طريقة أهل التوحيد ولسان القرآن، ثم ترك الفلسفة والحكمة وانصرف إلىٰ تدريس الفقه والأصول، وخلال مدة قصيرة لمع اسمه في سائر الحوزات العلمية، وقد تفرّغ لتربية الفضلاء واعتبرت حوزته أفضل حوزة علمية.

---

(١) كان المرحوم الحاج ملا علي أكبر من أعاظم تلامذة الميرزا الرشتي.

(٢) كان المرحوم الشاه آبادي تلميذ السيد ميرزا حسن الآشتياني والحاج الشيخ فضل الله النوري والشيخ ملا كاظم الخراساني في العلوم النقلية، وفي العقليات كان أدرك كبار أساتذة طهران.

(٣) لقد حضرت حوزته لفترة من الزمن، قرأت فيها سفر النفس من الأسفار وجزءاً من الأمور العامة في هذا الكتاب إضافة إلىٰ خارج الخمس في كتاب «**الجواهر**» في الفقه وقسماً من كفاية الأصول للمحقق الخراساني. لقد كان السيد القزويني من الوجوه البارزة والساطعة في عصره لا سيما في تقرير المعضلات العلمية وبيان الحقائق وعذوبة البيان وطلاقة اللسان.

وقد ذكرت أساتذتي ضمن شرح حالهم وآثارهم في مقدمة كتاب «**شرح مقدمة القيصري**».

وكانت لديه حوزة خاصة لتدريس خارج الفقه والأصول.

في الآونة الأخير قدم الأستاذ المحقق الحاج ميرزا محمد حسين الطباطبائي إلىٰ قم وبدأ بتدريس الفلسفة، وأسس حوزة اختصت في تدريس الفقه والأصول والتفسير والعلوم العقلية. كما يدرس أيضاً السطوح العالية في الفلسفة، وباتت حوزة قم يومذاك مركزاً لتدريس العلوم العقلية.

وقد شاركت مراراً في دروس المحقق الطباطبائي في الفلسفة والأصول والفقه والتفسير.

وكان أساس دروس المصنف في العلوم المنقولة والمعقولة في مدينة قم المقدسة. وتعتبر قم اليوم من كبار الحوزات العلمية للشيعة ومركزاً مهماً لتجمع الفضلاء، حيث تدرس في هذه المدينة العلوم العقلية والنقلية، وتضم أكثر من ستة الآف بين طالب ومدرس يعملون في التعلم والتعليم. ويوجد في هذه الحوزة العظيمة الكثير من الفضلاء والمفكرين الضليعين بأوضاع العالم والواقفين علىٰ أسرار الحكومة الإسلامية والمتحلّين بالعلم والتقوىٰ. لقد كانت قم منذ قديم الزمان مركزاً مهماً للفضلاء والمفكرين والمحدثين والفقهاء والحكماء الأعاظم، حيث كان يسكن فيها ملا صدرا والفيض والفياض والقاضي سعيد وغيرهم من أعلام الفنون العلمية(١).

---

(١) بسبب وجود مثل هؤلاء المفكرين ورد اسم قم بشيء من العظمة والاحترام في آثار الشيعة وأخبارهم.

فعن رسول الله (ص) أنه قال: «لو كان العلم (الدين) بالثريا لناله رجال من فارس» وأظهر (ص) الشوق العظيم بقوله: «واشوقاه إلىٰ إخواني وهم قوم في آخر الزمان» وذكر مربي أولاد الأعاجم مولانا الرضا (ع) بقوله: «لم يزل منذ قبض رسول الله (ص) وهلم جرّا يمن بهذا الدين علىٰ أولاد الأعاجم ويصرفه عن قرابة نبيه فيعطيه هؤلاء ويمنع هؤلاء».

وعن علي عليه السلام أنه قال: «سقىٰ الله بلاد أهل قم وينزل عليهم البركات يبدل الله سيئاتهم حسنات هم أهل ركوع وخشوع...». وعن الرضا (ع) أنه قال: «للجنة ثمانية أبواب ثلاثة منها لأهل قم...». وعن الصادق (ع) أنه قال: «إن لله حرماً وهو مكة... إلا أن حرمي وحرم ولدي من بعدي قم...» إلىٰ غير ذلك من الأخبار والآثار. وورد في حق فاطمة بنت موسىٰ روحي لها الفداء: «يقبض فيها امرأة من ولدي... يدخل بشفاعتها شيعتي الجنة» وعنهم: «إذا عمّت البلدان الفتن عليكم بقم وحواليها...».

أساتذة الحكيم السبزواري في الفنون العقلية والنقلية

كان المحقق السبزواري صاحب التعليقات على هذا الكتاب من كبار تلامذة ملا إسماعيل درب كوشكي «واحد العين» في الفنون الحكمية، وكان يحضر أيضاً حوزة تدريس الشيخ ملا علي النوري(١).

ومعروف أن الحاج النوري قد فقد مؤخراً القدرة على التدريس بسبب تقدمه في السن وضعف قواه وهزالة بدنه. وكان يتزعم حوزته التدريسية المرحوم ملا إسماعيل الذي كان يتوجه مع أبرز تلامذته بعد التدريس إلى درس الشيخ النوري. وكان الحاج ملا هادي يرافق أستاذه إلى درس الشيخ، وكان الحاج ملا هادي يحضر أيضاً حلقات درس السيد ميرزا حسن النوري الابن الأكبر للشيخ والمرحوم السيد ميرزا حسن الچيني. كما استفاد فترة من الزمن من محضر السيد رضي اللاريجاني.

وكان سبك الحاج ملا هادي في الإلهيات شبيهاً بسبك الشيخ وملا إسماعيل. ولم يلحظ المتفحص أي أثر لأفكار المرحوم اللاريجاني في تحقيقاته. وليس هناك تعمق وتصلّب في العرفانيات والأصول والمباني الدقيقة لأهل التصوف في كلماته وعباراته. وقد ناقش في شرح المنظومة مبحث وحدة الوجود مسلك العرفاء في الوجود، وخلط بين الإطلاق المفهومي والخارجي، على عكس السيد محمد رضا «قده» الذي كان في مثل هذه المباحث راسخاً ومتبحراً وصاحب رأي كأستاذه(٢).

---

(١) كان الحكيم السبزواري من تلامذة الحاج ملا محمد إبراهيم الكلباسي والسيد حجة الإسلام في العلوم النقلية. وفور وصوله أصفهان كرس درسه في العلوم الشرعية. وقد ساهم رواج سوق الفلسفة في عهد الشيخ النوري وحنكته في العلوم الإلهية في انخراط الحاج ملا هادي في سلك طلاب العلوم الإلهية.

(٢) شرح «المنظومة»، مبحث الوجود ص ٦، حواشي الأسفار ص ٦.

معاصرو الحكيم السبزواري

لقد عاصر المحقق السبزواري مفكرين كبار منهم من هم في سنه ومنهم من هم أصغر منه ومنهم من هم أكبر منه سناً.

إن السيد ميرزا آقا القزويني والسيد ميرزا رفيعاء القزويني كان من عمر الحكيم السبزواري تقريباً وقضوا جميعهم في فترات متقاربة.

أما الشيخ ملا عبد الله الزنوزي فقد كان من معاصري ملا هادي وملا إسماعيل وقضىٰ قبل السبزواري. ولكن في الوقت الذي كان فيه الحاج ملا هادي يدرس في سبزوار كان ملا عبد الله يدرس العلوم الإلهية في طهران، وقد طالت فترة تدريس الحاج ملا هادي في سبزوار، وقضىٰ قبل ١٨ إلىٰ ٢٠ عاماً من السيد ميرزا أبي الحسن جلوه ومعاصريه، لكنه يعتبر من معاصريهم.

فقد كان السيد ميرزا أبو الحسن جلوه والسيد علي الحكيم والسيد محمد رضا من أساتذة الطبقة التي أعقبت ملا إسماعيل ومن تلاميذه ومدرسي ما بعده.

وقد فاق ملا عبد الله مؤلف اللمعات الإلهية والأنوار الجلية معاصريه في الجمع بين مراتب المعقول والمنقول[1]، وكان من الأساتذة الماهرين في العلوم الأدبية من صرف ونحو ومعاني وبيان. ويعتبر في النقليات من أبرز تلامذة صاحب الرياض والميرزا القمي والسيد محمد باقر حجة الإسلام الشفتي.

* * *

(١) ثمة كتابان باللغة الفارسية في الحكمة الإلهية للملا عبد الله «الأنوار الجلية» و«اللمعات الإلهية»، وهذان الكتابان علىٰ عكس بدائع الحكم لابنه السيد علي المدرس كتبا بسلاسة متناهية خالية من التعقيد، وسيصدران قريباً إن شاء الله مع مقدمة في شرح حال وآثار ملا عبد الله وتلميذه وابنه المحقق السيد علي الحكيم.

مدرسو الفلسفة الإسلامية في مدينة مشهد المقدسة وبيان أحوال تلاميذ الحكيم السبزواري

أصبحت مدينة سبزوار في عهد الحكيم السبزواري «قده» مركزاً للتدريس ونشر العلوم العقلية، توجه إليها طلاب الحكمة والمعرفة من كافة أنحاء إيران لتعلّم العقليات واكتساب المعارف من محضر الفيلسوف السبزواري «ره»، وبعد تلقي العلوم وكسب المعرفة يعودون إلىٰ ديارهم ثانية ليستقروا في مراكزها العلمية. وكانت شهرة الحاج ملا هادي في الفنون الحكمية سبباً في توجه ميزرا جلوه من أصفهان إلىٰ سبزوار للإستفادة من حوزة الحاج ملا هادي، لكنه ولدىٰ وصوله طهران انصرف عن ذلك وأقام في طهران في مدرسة دار الشفاء الكائنة في شارع ناصري، وعاش في عزوبية حتىٰ آخر عمره. وكانت لديه علاقة شديدة بالمطالعة والتحقيق والتدريس.

* * *

أحد تلامذة الحاج ملا هادي، الشيخ ملا غلام حسين شيخ الإسلام الذي كان يعتبر من كبار المدرسين في عصره. إن ملا غلام حسين ١٢٤٦ ـ ١٣١٩ هـ. ق هو ابن ميرزا محمد محرّر ميرزا عسكري إمام الجمعة في مشهد، تلقىٰ الأدبيات وسطوح الفقه والأصول والعلوم الرياضية في مشهد وقوجان، وكان أستاذه في هذه المراحل ملا محمد صادق القوجاني.

وقد تلقىٰ ملا غلام حسين علوم الحكمة علىٰ يد ملا هادي في سبزوار مدة ست سنوات، ثم سافر إلىٰ دار العلم الإسلامي في النجف الأشرف للإستفادة من محضر الشيخ الأعظم خاتم المحققين الشيخ مرتضىٰ الأنصاري «قده»، ثم عاد إلىٰ مشهد وأحرز منصب شيخ الإسلام بعد أن أتمّ العلوم النقلية.

إن الحاج ميرزا حبيب الخراساني الفقيه والعارف والشاعر المعروف قد استفاد لفترة من الزمن من محضر الشيخ ملا غلام حسين. كما أن الحاج فاضل الخراساني هو واحد آخر من تلامذة ملا غلام حسين، وقد اشتهر في عصره بالفقه والحكمة

والأدب والعرفان، وكان استاذاً كبيراً في فنون الحكمة، وأستاذاً ممتازاً على صعيد كل إيران في جودة تقريره وقدرة بيانه(١).

---

(١) سافر الحاج ميرزا حبيب بعد دراسة الرياضيات والمنطق والفلسفة والفقه والأصول، سافر إلى العتبات المقدسة للإفادة من حوزات الزعماء الدينيين، وحضر مدة من الزمن حوزات الحاج ميرزا حبيب الله الرشتي والميرزا الشيرازي والشيخ راضي العرب، ثم رجع إلى مشهد.

وقد اتخذ بعض من تلامذة الحاج ملا هادي من طهران مركزاً للتدريس، مثل المرحوم السيد ميرزا حسين السبزواري الساكن في مدرسة عبد الله خان في سوق البزازين بطهران، والشيخ ملا إسماعيل السبزواري الساكن في مدرسة الشيخ عبد الحسين شيخ العراقين. وملا إسماعيل هذا هو غير ملا إسماعيل السبزواري الواعظ الذي عاصر حجة الإسلام الحاج ملا علي الكني «قده»، كما أن السيد ميرزا حسين من سكنة طهران ليس المقصود به السيد ميرزا حسين الساكن في سبزوار وهو من أعاظم تلامذة الميرزا الشيرازي. وقد قضى الملا إسماعيل الحكيم قبل المرحوم السيد ميرزا حسين. إن المرحوم السيد ميرزا علي أكبر اليزدي الذي كان ساكناً في هذه المدرسة انتقل إلى قم وحضر دروس السيد ميرزا حسين وملا إسماعيل رغم أن أساس دراسته كان في خدمة السيد محمد رضا والسيد علي والسيد ميرزا أبي الحسن جلوه في الرياضيات. ومن تلامذة السيد ميرزا حسين أيضاً السيد ميرزا إبراهيم الزنجاني أشهر الرياضيين في عصره، وكان ميرزا إبراهيم تردد فترة من الزمن على حوزات جلوه والسيد ميرزا محمد رضا والسيد علي، وسكن أخيراً في زنجان.

كان السيد ميرزا أكبر وملا إسماعيل من مدرسي مدرسة الشيخ عبد الحسين، وقد عرف المسجد المجاور للمدرسة بمسجد الآذربايجانيين الذي بني بأمر من أمير كبير.

إن المدرسة المذكورة بناها الشيخ عبد الحسين بأمر ومساعدة من المرحوم ميرزا تقي خان الفراهاني «أمير كبير» أعلى الله قدره ومنزلته ونضّر وجهه. ويجب اعتبار ميرزا آقاخان النوري المعروف بالصدر الأعظم وصمة عار في تاريخ إيران ومن مساوىء القدر، الذي أصرّ على المرحوم شيخ العراقين بتسمية المدرسة باسمه، لكن الشيخ رفض وسمّى المدرسة باسمه هو.

وكان الميرزا تقي خان يكن احتراماً كبيراً لتعاليم الإسلام السمحاء ومباني التشيع، وكان مؤمناً بالإسلام مخلصاً له. ومن ثلثه أنشئت مدرسة في كربلاء أيضاً عرفت بمدرسة الصدر. وهذه المدرسة أيضاً أصرّ ميرزا آقاخان النوري «خذله الله تعالى» على تسميتها باسمه الخبيث، وليتهرب المرحوم شيخ العراقين من إصرار وشرّ خادم الأجانب والغرباء هذا، أطلق على المدرسة اسم مدرسة الصدر. إن ميرزا آقاخان قام وبإيعاز من الحكومة الإنجليزية بترتيب مقتل المرحوم أمير كبير، حيث بلغ هذا البدر المنير درجة الشهادة في حمام «فين» بكاشان، وحُرمت إيران من وجود أعظم وزير وأكبر مدافع عن العلم والمعرفة «وليس هذا أول قارورة كسرت في الإسلام».

الأساتذة من بعد
ملا غلام حسين شيخ الإسلام

كان الشيخ ملا غلام حسين من المدرسين الجامعين في حوزة مشهد، حيث كان يدرس فيها الفقه والأصول والحديث والتفسير والفلسفة والفنون الرياضية. وفي زمانه وحتىٰ فترة قصيرة من بعده كان السيد ميرزا محمد السروقدي من سدنة المرقد الطاهر للإمام الرضا عليه السلام، وكان السروقدي مدرساً رسمياً في العلوم العقلية، ومن كبار المدرسين في الفلسفة والعرفان والفنون الرياضية.

أما المرحوم الحاج فاضل الخراساني فكان من تلامذة شيخ الإسلام والسروقدي. وكان فاضل في العلوم النقلية من أبرز تلامذة السيد ميرزا حسن الشيرازي في سامراء المتوفىٰ عام ١٣١٢ هـ. ق، وأصبح فيما بعد مدرساً في خراسان في علوم المعقول والمنقول والتفسير والحديث والرجال، وقد قضىٰ سنة ١٣٤٢ هـ. ق. وكان الأستاذ العلامة السيد ميرزا حسن البجنوردي مدّ ظله تلميذ الحاج فاضل ومعاصره الحكيم العالم ميرزا عسكري في العلوم العقلية.

وكان السيد الكبير الميرزا العسكري قد شارك في حوزة السروقدي وشيخ الإسلام في مشهد والسيد ميرزا حسن وميرزا هاشم في طهران، كما أنه حضر مدة من الزمن حوزة المرحوم الشيخ الخراساني في النجف الأشرف لإتمام النقليات التي لم يكن لديه فيها حوزة معروفة، وكان في مجال الحكمة والفلسفة يميل إلىٰ سبك الشيخ أكثر من سبك ملا صدرا وسائر الحكماء الذين يميلون إلىٰ الذوقيات والعرفانيات. لقد كان حكيماً جامعاً في العلم والعمل، وعاش حياته ببساطة لم تغره بهارج الدنيا وزخارفها. وكان للمرحوم السيد الكبير ابن فاضل وذو استعداد كبير ملمّ في العلوم العقلية والنقلية، كان من مدرسي الحوزة العلمية في مشهد. وقد قضىٰ هذا الشاب المفكر وهو لم يبلغ الأربعين من عمره، وقد جاءت وفاته لتريك حياة الأب وتهزه من الأعماق، وقد مات الأب بعد وفاة ابنه بفترة قصيرة. وكان السيد الكبير يدرس الفلسفة في مشهد لسنين طويلة حتىٰ وافاه الأجل عام ١٣٥٥ هـ. ق.

كان المرحوم المفكر المحقق والجامع الحاج ميرزا محمود التوني الفردوسي قدّس الله روحه جدّ الأستاذ المفكر العظيم السيد هبة الله شهاب فردوس، من تلامذة

الحكيم السبزواري في العلوم العقلية، حيث حضر دروس الحاج ملا هادي في سبزوار مدة من الزمن. إن شهاب فردوس الآنف الذكر كان معاوناً سابقاً في وزارة العدل ومن تلامذة المرحوم الميرزا الشيرازي.

وبعدالحاج ملا هادي عمل أحد أبرز تلامذته ويدعىٰ السيد ميرزا حسين السبزواري تلميذ ميرزا محمد حسن الشيرازي المتوفىٰ سنة ١٣١٢ هـ. ق[١]، عمل بعد عودته من العتبات المقدسة إلىٰ سبزوار في تدريس العلوم العقلية والنقلية. ومن تلامذة السبزواري الآخرين الشيخ ملا عبد الكريم الخبوشاني الذي كان يسكن قوچان.

وبعد الحاج فاضل والسيد الكبير تُرك التدريس في العلوم العقلية في مشهد. حيث قام عدد من جهلة علوم الفلسفة والعرفان بالترويج لموضوعات غير مفهومة ولا تستند إلىٰ براهين تحت ستار المعارف الإسلامية، ونشر هذه الموضوعات بين الطلبة السُذّج، وتكفير وتخطئة الحكماء. وأقدم البعض علىٰ طباعة مثل هذه الموضوعات مروّجين في الأسواق لعلم ضعيف وموضوعات لا أساس لها تثير السخرية أحياناً، ولهذا لم تستقطب اهتمام أهل العلم.

كان هذا شرحاً مختصراً في بيان سير المعارف الإسلامية والفلسفة الإلهية بعد الميرداماد وميرفندرسكي وملا صدرا، وشرح حال أساتذة ومحققين تحملوا الصعاب والمشقات وبذلوا خدمات جليلة ليسلمونا ميراث السالفين والقدماء مع تحقيقات وسيعة.

إذا كان هناك شخص ضليع بالفلسفة والإلهيات وأراد أن يقارن بين ميراث اليونانيين وتحقيقات حكماء الإسلام (في إيران) لأدرك مدىٰ تقدم ورقي العلم الإلهي في العصور الإسلامية، وأن الفلسفة كانت حتىٰ عصر ملا صدرا ذا مرتبة وتطوي مسيرتها نحو الكمال دون توقف أو تلكؤ.

* * *

كانت حوزة أصفهان في العهد الصفوي مركزاً لتجمّع الأفاضل والأعلام، ولم يكن سوق الشعر والأدبيات رائجة آنذاك، بل كانت العلوم الشرعية من فقه وأصول وتفسير وحديث، والعلوم العقلية من فلسفة وعرفان ورياضيات وطب مزدهرة يومها،

---

(١) إن السيد ميرزا حسين هذا ليس هو ميرزا حسين السبزواري الساكن في طهران. فالسيد ميرزا حسين الساكن في طهران كان متخصصاً في العلوم العقلية ولم يدرك الميرزا الشيرازي.

حيث برز في ذلك العصر كبار الفلاسفة والعرفاء وأعاظم المحققين من الفقهاء وعلماء الشريعة. وأثناء هجوم الأفاغنة علىٰ أصفهان توارىٰ علماء ومفكروا هذه الحوزة العلمية التي استردت فيما بعد مجدها وعظمتها بعد أن طهّر نادر شاه بلاد إيران من دنس الأفاغنة، وبقيت هذه الحوزة علىٰ حالها حتىٰ منتصف العهد القاجاري، وبرز مع بداية هذا العهد مدرسون عظماء من المروّجين لأفكار ملا صدرا. وقد عاصر الشيخ النوري وأتباعه ومعاصروه وتلامذته فتح علي خان القاجاري.

وعندما جاء سلاطين الصفوية لم يعد المذهب الجعفري الحق المذهب الرسمي الوحيد في إيران، بل أصبحت إيران بواسطة الترويج للمعارف الإسلامية مركزاً لتدريس مختلف أنواع العلوم. وبرز فلاسفة وعرفاء أمثال الميرداماد وميرفندرسكي وملا صدرا الشيرازي وملا محسن الفيض والمحقق اللاهيجي. . . ، كما ظهر فقهاء ومتخصصون في العلوم العقلية والنقلية أمثال السيد حسين الخوانساري وصاحب الذخيرة وجمال المحققين وفاضل الهندي، ومحدثون ومحققون نظير المجلسي الأول والمجلسي الثاني. . .

وإذا ما أردنا أن نقيّم العصور ونقارن بين محاسنها ومساوئها، نلاحظ أن العصر الصفوي كان أكثر يُمناً وبركة ورحمة. وللأسف أن ظهور السلطان حسين قد أدىٰ إلىٰ ضياع هذا العصر، فقد أهدر خدمات السابقين بتقاعسه في إدارة الأمور ومجالسته ضاربي الرمل وكاشفي البخت وغفلته عن أحوال الناس.

إن وحدة المذهب وعدم تشتت الأفكار والآراء، من المميزات التي امتازت بها السلالة الصفوية في إيران، حيث عرف الشعب الإيراني بحبه لآل محمد (ص) وعشقه لآل البيت عليهم السلام وحكومة علي (ع) وانتخاب الأحسن والأفضل والأكمل للخلافة والتنفر من التمييز العنصري، وقد تجلّت هذه القدرة بشكل كامل في العهد الصفوي.

مؤلفات وآثار المحقق السبزواري
وبيان
خصوصيات تعليقه على الشواهد

للحكيم السبزواري مؤلفات كثيرة طبع بعضها، والبعض الآخر موجود في المكتبات الإيرانية.

بعض مؤلفاته مفصل، والبعض الآخر مختصر، وثمة مؤلفات أخرىٰ لا هي مفصلة ولا مختصرة.

إن حواشي وتعليقات الحكيم السبزواري علىٰ الأسفار مفصلة وتحقيقية، حيث كتب حواشي وتعليقات علىٰ جميع مجلدات الأسفار غير الجواهر والأعراض. وقد درّس الأسفار عدة دورات. لقد سمعت من أساتذتي أن السبزواري لم يدرس الجواهر والإعراض، ولم يكتب حاشية عليها، كما أن تدريس الجواهر والاعراض في عصرنا ليس مألوفاً، إلا أن كتاب الجواهر والاعراض للأسفار كتاب عميق جداً وتحقيقي.

وكان السيد محمد رضا والسيد علي والشيخ ملا إسماعيل والشيخ النوري قد درّسوا هذا المبحث ولهم تعليقات علىٰ موضوعات عديدة فيه.

كما أن الحاج ملا هادي يبدو من خلال تحقيقه في مباحث المادة والصورة وكذلك من خلال موضوعات تضمنتها كتبه وآثاره يبدو أنه في مباحث المادة والصورة وكيفية وجود المادة وتركيب الهيولىٰ مع الصورة النوعية، لم يطّلع علىٰ موضوعات الجواهر والاعراض في الأسفار ولم يخض فيها[1].

لقد طبعت تعليقات الحكيم السبزواري علىٰ مفاتيح الغيب في حواشي المفاتيح طبعة طهران. وجاءت حواشيه علىٰ المبدأ والمعاد و«شرح الهداية» لملا

(١) لم يهتم عدد من الفضلاء بمباحث الجواهر والأعراض «للأسفار»، في حين أنها تتضمن أرقىٰ التحقيقات الفلسفية. وتتضمن أيضاً أفضل التحقيقات الفلسفية والحكمية في مسألة حدوث العالم ومباحث المادة والصورة.

صدرا مختصرة.

كما كتب حواشي متفرقة على **«شرح كليات القانون»** و**«شرح النفيسي»**، حيث كان من المطّلعين على الطب القديم، ومن مدرسي الكتب الطبية.

كذلك كتب حواشي مختلفة على الشفاء، وهي عبارة عن عبارات لملا صدرا نقلها من تعليقاته على الشفاء وكتب أخرىٰ له.

ويعتبر كتابه شرح المنظومة من الكتب الدرسية في الحكمة والمنطق، ومن نوادر الكتب الحكمية. وقد كتبت على هذا الكتاب حواشي كثيرة منها حاشية الحاج ملا محمد الهيدجي الذي عاصر السيد ميرزا إبراهيم الزنجاني، كما كتب الأستاذ العلامة السيد ميرزا مهدي الآشتياني حاشية تحقيقية على شرح المنظومة، طُبع قسم المنطق منها.

إن شرحه على دعاء الجوشن الكبير **«شرح الأسماء»** وشرحه على دعاء الصباح يعتبران من الأعمال التحقيقية الأساسية التي نفذت خلال القرون الأخيرة، وقد طبع هذا الشرح في طهران.

كذلك يعتبر شرحه على معضلات دفاتر المثنوي شرحاً تحقيقياً قيماً من حيث المحتوىٰ والمعنىٰ، فهو يجسد سعة اطلاعه وحجم إحاطته وتبحره في هذا المجال.

ويعدّ الحكيم السبزواري من التابعين لملا صدرا في العقائد الفلسفية ومن أنصاره المتعصبين، حيث شرح كلماته وعباراته وقرّر أفكاره في كافة المجالات، ونادراً ما ناقش آراء ملا صدرا في بعض الأمور، فهو مؤمن بكلمات ملا صدرا وتحقيقاته القيّمة. لقد اشتغل الحاج ملا هادي بعد عودته من أصفهان إلى مشهد في التدريس فترة محدودة قبل أن يتخذ من سبزوار مركزاً للتدريس. لقد كانت حوزته مصدر الخيرات والبركات، وساهمت أنفاسه الحارّة في توافد المفكرين على سبزوار مسقط رأس الحكيم السبزواري، وأصبحت هذه المدينة مركزاً لتجمع الفضلاء الوافدين إليها من كل أصقاع إيران.

كان الحكيم السبزواري يدرس كتاب الشواهد، وقام بتدريس هذا الكتاب للخواص من أصحابه لعدة دورات، لذا اعتبرت حواشيه على الشواهد من كتب السبزواري التحقيقية ومن أفضل مؤلفاته.

وقد كتب الحكيم المؤلف هذه التعليقة على الشواهد بعد مراجعة جميع مصنفات ملا صدرا، وجاءت عباراته على عكس كل مؤلفات السبزواري سلسة ومجردة من التعقيد. وهي أي هذه الحواشي توضيحية إلى جانب كونها تحقيقية،

حيث أوضح المؤلف مشكلات الشواهد وخطّ تحقيقات حول كلمات مؤلف الشواهد. وهذه التعليقات التي تبدو أنها آخر ما ألّفه السبزواري هي من أندر كتب هذا الحكيم وأكثرها تحقيقاً.

* * *

كتب السيد محمد رضا القمشي حواشي متفرقة على الشواهد، وتعتبر حواشيه من الحواشي التحقيقية العميقة المليئة بالتحقيقات العرفانية والفلسفية. كذلك كتب المرحوم السيد علي الحكيم تعليقات تحقيقية على أقسام مختلفة من مشكلات ومعضلات الشواهد، وهي من حيث الدقة والصلابة والجمع بين التحقيق والتدقيق شبيهة بالشواهد الربوبية[١]، وهي أفضل من حواشي السبزواري.

إن حواشي الحاج ملا هادي بما أنها على وتيرة واحدة وكتبت بشكل منظّم ومرتب فقد ارتأينا طباعتها مع هذا الكتاب. وسنطبع حواشي وتعليقات السيد علي والسيد محمد رضا بصورة مستقلة لعدم تيسّر طباعتهما مع حواشي وتعليقات السبزواري في آن واحد.

* * *

كما كتب الحاج ملا هادي تعليقات على أسرار الآيات لملا صدرا، وقد رأيتها بنفسي، إضافة إلى كتب قيل إنها رسائل متعددة ومختصرة نويت جمعها وطبعها في مجلد مستقل أضعه في متناول الراغبين.

إن الرسائل الآنفة الذكر التي وفّقت في رؤيتها هي على الشكل التالي:

١ ـ الرد على مسائل القمّيين[٢].

٢ ـ هداية الطالبين.

٣ ـ الرد على عدة أسئلة حول الاعتقاد (في مسائل فلسفية وعرفانية مختلفة).

٤ ـ رسالة في اشتراك الحد والبرهان.

---

(١) إن الموضوعات المتبقية من السيد علي المدرس هي الأندر بين آثار معاصريه إلاّ في العرفانيات حيث يفوقه السيد محمد رضا والسيد ميرزا هاشم، لكنه في فلسفة ملا صدرا لا نظير له كما هو حاله في بعض التحقيقات.

(٢) ثمة نسخ متعددة من هذه الرسالة في مكتبات إيران، منها، مكتبة كلية الآداب بطهران ومكتبة الآستانة الرضوية المقدسة ومكتبة الملك، وقد رأيتها جميعها بنفسي.

٥ ـ رسالة في عالم المثال[١] وإثبات البرزخ الصعودي والنزولي.

٦ ـ محاكمات ومقاومات.

٧ ـ الرد على أسئلة أبي الحسن الرضوي.

٨ ـ الرد على أسئلة إسماعيل عارف.

٩ ـ أسئلة الأحمدية وأجوبة الأسرارية.

١٠ ـ استهداءات إسماعيلية وهدايا أسرارية.

١١ ـ الرد على أسئلة حول عالم المثال.

١٢ ـ الرد على أسئلة السيد ميرزا محمد إبراهيم الطهراني.

١٣ ـ الرد على أسئلة السيد صادق الطهراني.

١٤ ـ الرد على أسئلة السيد سميع الخلخالي.

١٥ ـ الرد على أسئلة ملا إسماعيل الميان آبادي.

١٦ ـ هداية الطالبين في معرفة الأئمة والمرسلين.

ومن الكتب القيّمة والنادرة للحكيم السبزواري «أسرار الحكم» الذي ألّفه بطلب من ناصر الدين شاه. وفي مقدمة الكتاب أشاد الحكيم بناصر الدين شاه ووصفه ببعض الصفات غير المناسبة من قبيل «ظل الله» و«قامع الكفرة والفجرة» و«مظهر صفات الله» و«صاحب راية نصر من الله وفتح قريب»[٢].

وقد طبع هذه الرسالة لأول مرة المرحوم السيد ميرزا يوسف مستوفي الممالك (قده) في حياة المؤلف. وكان مستوفي الممالك قد عرّف الحاج ملا هادي على ناصر الدين شاه وجعل الشاه يتشرق إلى الحكيم غيابياً، حيث كان يشجعه على لقاء

---

(١) لقد تحدثت في كتاب مفصّل عن البرزخ في هذه الرسالة ونقلت عنها موضوعات كثيرة.

(٢) وكتب أيضاً أشعاراً بالعربية في مدح ناصر الدين شاه. ولم يكن أحد يتوقع من عارف وحكيم منزهٍ أن يطلق لسانه في مدح أحد الغارقين في ملذات الدنيا. ومن المسلم به أن الحكيم لم يقبل هدية ناصر الدين شاه لأنه كان يتجنب كل أمر يؤدي إلى تشويه سمعته. ومثل هذا الانزلاق يجب أن نردّه إلى عدم اطلاع الحكيم على الأوضاع كفاية وحسن ظنه بالناس. أما صدر المتألهين فلم يمدح أحداً في عمره، ولم يكتب في ديباجة كتبه غير الحمد لله ومدح أئمة أهل البيت عليهم السلام، وكان يذمّ العلماء الميّالين إلى ملوك عصورهم.

الحاج ملا هادي أثناء زيارته لمشهد. وكان المستوفي قد بنى مقبرة الحكيم.

وقد طبعت هذه الرسالة ضمن جزء أسرار العبادات طبعة حجرية في عهد مظفر الدين شاه بطهران. وطبعت مؤخراً علىٰ نفقة المكتبة الإسلامية مع مقدمة وحواش للفاضل الرباني السيد ميرزا أبي الحسن الشعرائي الطهراني.

وكان المحقق السبزواري ألّف رسالة مستقلة ورسالتين في الرد علىٰ أسئلة حول عالم المثال، وموضوعاته في هذا المجال مقتبسة من صدر الدين الشيرازي.

* * *

لقد اعتمدت خلال تصحيحي للحواشي علىٰ الشواهد، علىٰ الحواشي المطبوعة حجرياً في طهران والواردة في هامش الشواهد وعلىٰ النسخة الخاصة بي المكتوبة سنة ١٣٠٨ هـ. ق والنسخة الخطية المحفوظة في الآستانة الرضوية المقدسة.

وقد صححت كتاب الشواهد بعد المقارنة بين العديد من النسخ، وهذه النسخ هي عبارة عن:

١ ـ نسخة المكتبة المركزية لجامعة طهران، وقد حررت خلال حياة المؤلف عام ١٠٣٩ هـ. ق، لأن وفاة الشيخ كانت عام ١٠٥٠ هـ. ق وقد رمز إلىٰ هذه النسخة بـ (د، ط).

٢ ـ نسخة الآستانة المقدسة، ورمز إليها بـ (آ، ق).

٣ ـ نسخة مخطوطة خاصة حررت في أصفهان عام ١١٠٢ هـ. ق، وهذه النسخة التي اعتمدها الشيخ النوري في تدريسه جاءت في المرتبة الثانية من حيث الأهمية، ورمز إليها بـ (م، ن).

٤ ـ نسخة المرحوم ملا إسماعيل الأصفهاني درب كوشكي، ورمز إليها بـ (م. ل).

٥ ـ النسخة التي اعتبرناها أصلية وهي طبعة طهران، أشرف علىٰ تصحيح متنها وحاشيتها أحد تلامذة السيد علي الحكيم، وقوبلت هذه النسخة مع عدة نسخ أخرىٰ. ونملك أدلة علىٰ أن هذه النسخة قد قوبلت مع النسخة الأصلية.

إنني ولمعرفتي الكاملة بسبك تحرير ملا صدرا وإحاطتي بكتبه من خلال مطالعتي الدائمة لها وغوري في آثار هذا الفيلسوف العظيم، لم أرَ في نفسي الحاجة لجمع هذه النسخ المتعددة إلا في بعض الموارد النادرة.

واليوم أطرح هذه النسخة باطمئنان كامل تقدمة مني لأهل العلم والمعرفة، وكلّي اعتقاد أن هذه النسخة هي أقرب النسخ إلىٰ النسخة الأصلية.

لقد خرج جمع من أهل التصحيح في هذا العصر من طور الاعتدال وأخذوا يكرّسون جلّ أوقاتهم للتمثيل بالكتب العلمية، وإعداد مجموعة أضخم من الأصل باسم مراجع ومصادر تصحيح، مما يضع المراجعين الكرام في حيرة من أمرهم. وفي الطرف المقابل لهذه المجموعة ثمة مجموعة أخرى لا تعتقد بتعدّد النسخ وضرورة إعداد نسخة تحظىٰ بالثقة والاطمئنان[1].

إن المقصود بتصحيح متن أو نصّ ما هو إلا إعداد نسخة شبيهة إلىٰ حدّ كبير بالنسخة الأصلية. إن الشرط الأول والأساس للتصحيح هو التخصص التام في موضوع الكتاب المراد تصحيحه والإحاطة بموضوعاته معرّض للإنتقاد.

وقد فرغنا من تحرير هذه المقدمة أواسط شهر رجب الأصب عام ١٣٨٦ هـ.

العلماء المثالين إلىٰ ملوك عصورهم.

(١) لقد أعرض البعض من أهل التصحيح عن النسخ القريبة من عصر المؤلف واكتفوا بالمراجع المنقولة عن المؤلف واعتبروها ميزان مراجعه ومصادره. مثلاً إذا كان ملا صدرا قد نقل موضوعاً عن الشيخ رجعوا إلىٰ عبارة الشيخ واعتبروها الأصل غافلين عن أن المؤلف قد يتسامح أحياناً في نقل الكلام أو يلخصها أو أن النسخ التي بحوزته تكون أحياناً نسخاً مغلوطة أو تراه أحياناً يكتفي بالإشارة إلىٰ الموضوع بالمعنىٰ. وكلام ناقد نصّ ما يكون مقبولاً عندما يصدر نسخة تكون قريبة الشبه بالنسخة الأصلية، وإذا ما كانت نسخة المؤلف أحياناً مغلوطة يعتمدها كأصل بعد التأكد ويشير إلىٰ ذلك أي إلىٰ اشتباه المؤلف في الهامش. لقد صادفنا حالات متعددة كانت فيها النسخ الصادرة عن المؤلف مغلوطة. فقد نقل ملا صدرا عن الامام الفخر الكثير الكثير في مباحث الحركة أو المبدأ، وكان الإمام الفخر قد نقل بعضها بشكل خاطىء عن الشيخ الرئيس. إن أمر التساهل والتسامح في الكتب العقلية وفن الحكمة كان رائجاً بكثرة، حيث إن الأساتذة كانوا ومن باب التقية يدرسون الكتب العقلية في زوايا السراديب وكانوا يطرقون باب المباحثة بعيداً عن الأنظار، وهذا يعتبر أحد أهم أسباب وجود

الأسماء الواردة في المقدمة

أرسطو
أبو العباس اللوكري
أفلوطين
أفلاطون
ابن تركه
ابن قولويه
ابن بابويه
ميرزا أبو القاسم مدرس الخاتون آبادي
الدكتور إبراهيم مدكور
السيد الحكيم الكبير
الحاج السيد أبو طالب الزنجاني
السيد ميرزا آقا القزويني
السيد ميرزا أبو الفضل الطهراني
الأستاذ ميرزا أبو الحسن القزويني
السيد ميرزا أبو الحسن جلوه
الحاج ميرزا أبو القاسم النوري
السيد ميرزا أحمد الآشتياني
أبو العلاء عفيفي
الشيخ أسد الله القمشئي
ملا إسماعيل الخواجوئي
الحاج ملا أحمد النراقي
الشيخ أحمد الإحسائي
ملا إسماعيل السبزواري
ابن حجر العسقلاني
أبو جعفر محمد بن بابويه
أبو جعفر الطوسي
ابن المغازلي الشافعي
ميرزا آقاخان النوري
ملا إسماعيل العارف
ملا إسماعيل الميان آبادي
ميرزا أبو الحسن الرضوي
الإمام زين الدين أبو الفضل العراقي
بهمنيار
ميرزا تقي خان أمير كبير
الأستاذ جلال الدين همائي
الجوزجاني
السيد جمال الخوانساري
ميرزا جهان بخش المنجم
جهانكَير خان القشقائي
الحاج ميرزا حبيب الرشتي
الحاج ميرزا حبيب الخراساني
السيد ميرزا السيد حسين الطالقاني
فقيه وزعيم الشيعة السيد حسين الترك
ملا حيدر الخوانساري
السيد حسين الخوانساري
ملا حسن النائيني
ملا حسن اللنباني
ملا حسين اللنباني
السيد ميرزا حسن الكرمانشاهي
حسين بن عبد الصمد
السيد حسين النواب
الشيخ حسين التنكابني
السيد ميرزا حسن النوري
حمزة الفناري
ملا حمزة الكَيلاني
السيد رضي اللاريجاني
الحاج رحيم أرباب
ملا رجب علي التبريزي

ميرزا رفيعاء النائيني
سهيلي الخوانساري
السيد سميع الخلخالي
ملا شمساء الگيلاني
شارح المسيحي (شارح القانون)
ميرزا شهاب الدين النيريزي الشيرازي
الشهيد الأول
الشهيد الثاني
الإمام الأعظم الشيخ الطوسي
شهاب الدين العارف
الشيخ البهائي
شيخ الإشراق (شهاب الدين المعروف بالمقتول)
الشيخ الرئيس
السيد شهاب الفردوس
الشيرواني (ملا ميرزا)
الحكيم صفاء الأصفهاني
السيد صادق الطهراني
الشيخ عبد الكريم
عباس المولوي
السيد علي الحكيم
ملا عبد الله الزنوزي
عين القضاة الهمداني
الحاج ملا علي الكني
شيخ العراقين، الشيخ عبد الله الطهراني
عبد العالي الكركي
علي بن هلال الجزائري
عز الدين محمود الكاشي
العلامة الحلي
الشيخ عناية الله الگيلاني
ميرزا عبد الجواد الحكيم
السيد علي صاحب الرياض
الشيخ ملا علي النوري
ملا عبد الله الحكيم

الشيخ عبد النبي النوري
ميرزا علي أكبر اليزدي
ميرزا علي محمد باب
ميرزا علي محمد الأصفهاني (الحكيم)
علي أصغر الهمداني
ميرزا العكسري (إمام جمعة)
ملا عبد الرزاق اللاهيجي
ملا عبد الكريم الجنوشاني
ملا عبد الكريم السناني
ملا علي أكبر السيادهني
ملا غلام حسين التبريزي
ملا غلام حسين شيخ الإسلام
فاضل الطهراني
الفارابي
الفخر الرازي
فاضل المشهدي
القيصري
الشيخ قاسم الحنفي
قطب الدين (الشيرازي)
قطب الدين الرازي
ميرقوام الرازي
ميرقوام الدين الحكيم
القاضي سعيد
ملا محمد صادق القوچاني
ميرفندرسكي
السيد محمد مشكاة
الإمام الأعظم الشيخ المفيد
محمد بن يعقوب (شيخنا الكليني)
محمد بن علي بن بابويه القمي
محيي الدين الشيخ الأكبر
السيد محقق الداماد
الشيخ محمد حسين الاصفهاني
ملا محمد جعفر اللنگرودي
الشيخ محمد حسن صاحب الجواهر

المجلسي الأول
المجلس الثاني
الإمام محمد الغزالي
السيد محمد رضا القمشئي
الشيخ محمد رضا المظفر
ملا محسن الفيض
ملا محمد جعفر الآبادئي
ملا محمد باقر السبزواري
ميرزا محمد حسن القمي
السيد محمد باقر الشفتي
ميرزا محمد صادق الأصفهاني
الملا أولياء
ميرزا محمد باقر الأصطهباناتي
السيد محمد كاظم اليزدي
السيد محمد الفشاركي
محمد بن محمد إسماعيل الفدشكوئي
ميرزا محمد المجتهد الأندرماني
ميرزا محمد حسين النائيني
ملا محمد التنكابني (سرآب)
ملا مسيحاء الشيرازي
محمد مهدي بن هداية الله
ميرزا محمد حسين الطباطبائي
ميرزا محمود القمي
الشيخ مهدي أمير كلاهي المازندراني
ميرزا محمد حسين الچيني
ملا محمد جعفر اللنكَرودي
الشيخ محمد حزين اللاهيجي
ملا ميرزا محمد ألماسي
ملا محمد تقي البرغاني القزويني
الشيخ محمد حكيم الخراساني
ملا محمد إسماعيل درب كوشكي
العلامة الشيخ مرتضى الأنصاري
ملا محمد صادق الأردستاني
ميرزا محمود الآشتياني

ميرزا محمد علي ميرزا مظفر
ميرزا محمد علي الشاه آبادي
ميرزا مهدي الآشتياني
محمد البيد آبادي
ملا مصطفى القمشئي
الشيخ مهدي أميركلاهي المازندراني
ميرزا محمد حسن الآشتياني
ميرزا محمد حسن الشيرازي
ملا هادي السبزواري
الشيخ هادي الطهراني
الفقيه الأعظم فاضل الهندي

الشّواهد الربُوْبيّة
في المناهج السُّلوكية

تأليف

محمد بن ابراهيم صدر الدين الشيرازي

بتحواشي حكيم محقق حاج ملاهادي سبزواري

تعليق وتصحيح ومقدمة

سيد جلال الدين آشتياني

مؤسسة التاريخ العربي
بيروت - لبنان

الطبعة الأولى
١٤١٧هـ - ١٩٩٦م

مؤسسة التاريخ العربي

بيروت - لبنان

ص.ب.: ١١/٧٩٥٧ـ فاكس: ٠٠١ ٢١٢ ٤٧٨٣٤٢٢

تلفون: ٨٣٦٦٩٦ - ٨٣٦٧٦٦ - ٨٣٦١٤٦ - ٨٣٦٥٥١

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى تجلّى لقلوب العارفين بأسرار المبدء والمعاد، و جعل نور معرفته نتيجة ايجاد الأرواح والأجساد فأوحى في كل سماء أمرها لادارة[1] انوار متجسّدة بتحريكات نفوس مجردة يتنوّر بها هذه البقاع والبلاد و ينشأ منها الكائنات ويتزيّن الارض بالحيوان والنبات والجماد و كان الغرض الاصلى منها نشو الآخرة وتعميرها بنفوس طاهرة[2] فخلق الانسان و خلق من بقية طينته ساير الاكوان.

فسبحان من خالق فاطر ما اقدسه و اعظمه، اشكره على نعمه المترادفة وآلائه المتوافرة و أصلّى على نبيه و آله المطهرين من ظلمات الخواطر المضلة المحفوظين في سماء قدسهم و عصمتهم عن طعن اوهام الجهلة واستعيذ به من مسّ جنود الشياطين في تحرير هذه العجالة و بثّ معانيها الى غير ذويها من الذين لم يتطهروا بواطنهم عن غشّ الجهالات و خبائث الملكات.

اللهمّ اجعل قبور هذه الأسرار صدور الأحرار و احرسها عن استراق اسماع

١ــ : لارادة ــ د ــ ط

٢ــ : بنفوس طاهرة ــ د ــ ط .

الأشرار المطرودة عن عالم الأنوار رب اجعل هذه الكلمات فی روضة من رياض الجنة ولا تجعلها فی حفرة من حفر النيران .

و بعد فاقول و انا الفقير الحقير محمد الشهير بصدر الدين الشيرازی نور الله بصيرته من[1] معرفة الدين و شرح صدره بنور اليقين : انی بفضل الله و تأييده لما كثرت مراجعتی الی عالم المعانی و الاسرار و ملازمتی باب حكمة الله مفيض الانوار و طالت المهاجرة[2] عما اكب عليه طبايع الجمهور والاعراض[3] بالكلية الی الحق القراح عما استحسنوه ثقة بما هو المشهور و قلدوه خلفاً عن سلف اعتماداً علی مشافهة الحس للمحسوس و اغماضاً عن مشاهدة الواردات علی القلوب و النفوس .

قد اطلعت علی مشاهد شريفة الهية و شواهد لطيفة قرآنية و قواعد محكمة ربانية و مسائل نقية عرفانية قلما تيسر لأحد الوقوف عليها الا اوحدی من افاضل الحكماء او صوفی صفی القلب من اماجد العرفاء بل تفردت بامور شريفة عالية خلت عن مثلها زبر الأولين و ان كانوا من الأساطين و كلت عن ادراكها افهام الآخرين و ان كانوا من المتفطنين .

هی لعمری انوار ملكوتية يتلألأ فی سماء القدس والولاية و ايدی باسطة يكاد تقرع باب النبوة ، قد اودعنا بعضاً من هذه المسائل فی مواضع متفرقة من الكتب والرسائل و كثيراً منها ، مما لم يمكننی أن انص عليها[4] خوفاً من الاشتهار و حيفاً عليها من الانتشار فی الاقطار لقصور الطبايع الغير المهذبة عن دركها من الكتابة او المقال قبل تهذيبها بنور الاحوال و ذلك مما يوجب الضلال والاضلال .

اما[5] ورد علی امر آمر قلبی و وقعت الی اشارة مشير غيب[6] باظهار طائفة منها

١ــ : فی معرفة الدين ــ د ــ ط ٢ــ : طالت مهاجرتی ــ د ، ط

٣ــ : و اعراضی بالكلية ...... د، ط ٤ــ النص عليها ، د ــ ط ٥ــ ثم لما ...... د ــ ط

٦ــ : ووقعت اشارة مشير غيبی الی اظهار ..... الخ د،ط، خ، ن، ر

لحكمة خفيّة و بثّ جلة[1] منها مع اشعار ببراهينها الجليّة من غير تطويل فى دفع النقوض والاسئلة فامتثلت سمعاً و طاعة والمأمور معذور و شمّرت عن ساق الجدّ و أوردتها كما رسم لى و عيّن علىّ الجدّ .

فهذه اشارات الى جواهر زاهرة و تنبيهات على نفايس ثمينة باهرة ترشّحت بامداد فضل الله من سحاب عالم العقل والجود والاحسان و ترسّخت وانعقدت فى اصداف قابلية النفس بالبرهان ثمّ استخرجها[2] غواص القوة الفكريّة من قعر بحر الحكمة الى سواحل البيان باذن الله العزيز المنّان و ثقبت الناطقة كلاً منها بمثقب التدبر والتحقيق، و قوّة التأمل والتدقيق حتى اتسمت بسمة الانتظام واتّصفت بصفة الالتيام و جائت بحمدالله صالحة لان يكون سبحات يسبح بها المسبّحون فى جوامع القدس او قلايد ، تزيّن بها «الحورالعين» فى مجامع الانس .

فها هى التى اذكرها من اصول اودعتها فى ابواب وفصول وترجمتها بالمشاهد والشواهد يطلب منها المآرب والمقاصد و سمّيتها «بالشواهد الربوبيّة فى المناهج السّلوكية» فرّج الله بها كروب السالكين و يسّر لهم سلوك مناهج الحق واليقين ونوّر باشراقها قلوب اهل الجدّ والتحصيل «والله يقول الحق و هو يهدى السبيل» .

١ــ و بث جملة منها آ، ق، ن‌م ، د‌ـط

٢ــ : ثم استخرجتها .... د، ط

المشهد الأوّل

فيما يفتقر اليه في جميع العلوم من المعانى العامّة

و فيه : شواهد

الأوّل : فى الوجود و فيه اشراقات الأوّل فى تحقّقه ، الوجود أحقّ الاشياء بالتحقّق لان غيره به يكون متحقّقاً و كائناً فى الاعيان وفى الاذهان[1] فهو الذى به ينال كل ذى حق حقيقته، فكيف يكون امراً اعتبارياً كمايقوله المحجوبون عن شهوده، ولانّه المجعول بالذات دون المسمّى بالماهية كما يظهر انشاءالله .

الثانى : فى وجدانه ، الوجود لايمكن تصوره بالحدّ ولا بالرسم ولا بصورة مساوية له اذ تصوّر الشيء العينى عبارة عن حصول معناه و انتقاله من حدّ العين الى حدّ الذهن ، فهذا يجرى فى غير الوجود . و اما فى الوجود فلا يمكن ذلك الا بصريح المشاهدة و عين العيان دون اشارة الحدّ والبرهان و تفهيم العبارة والبيان .

و اذ ليس له وجود ذهنىّ فليس بكلى و لا جزئى و لا عامّ ولا خاصّ ولامطلق ولا مقيّد بل يلزمه هذه الاشياء بحسب الدرجات و ما يوجد به من الماهيات وعوارضها

۱ــ : او فى الاذهان ــ داط ، م ، ل

و هو فی ذاته أمر بسیط لا یکون له جنس ولا فصل ولا ایضاً یحتاج فی تحصله الی ضمیمة قید فصلی او عرضی مصنّف او مشخّص .

الثالث : ان شمول الوجود للأشیاء لیس کشمول الکلّی للجزئیات کما اشرنا الیه بل شموله من باب الانبساط و السریان علی هیاکل الماهیات سریاناً مجهول التّصور فهو مع کونه امراً شخصیاً متشخّصاً بذاته و مشخّصاً لما یوجد به من ذوات الماهیات الکلیّة مما یجوز القول بانّه مختلف الحقایق بحسب الماهیات المتحدة به کل منهـا بمرتبة من مراتبه و درجة من درجاته سوی الموجود الاول الذی لا یشوبه ماهیة اصلاً لانّه صریح الوجود الذی لا اتمّ منه و صرف الوجود المتأکد الشدید الذی لایتناهی قوّته و شدته بل هو فوق مالایتناهی بمالایتناهی، فلایحدّه حد ولا یضبطه رسم «ولا یحیطون به[1] علماً ، و عنت الوجوه للحیّ القیّوم[2]» .

تفریعٌ

فلا تخالف بین ما ذهبنا الیه من اتحاد حقیقة الوجود و اختلاف مراتبها بالتقدم والتأخر والتأکد والضعف و بین ما ذهب الیه المشاؤن اقوام الفیلسوف المقـدم من اختلاف حقایقها عند التفتیش .

الرابع : ان الوجود فی کل شیء عین الـعلم والقدرة و سایر الصـفات الکمالیة للموجود بما هو موجود لکن فی کل شیء موجود بحسبه و سیجیء موعد بیانه .

الخامس : انّ بین الوجود والماهیة الموجودة به ملازمة عقلیّة لا صحابة[3] بحسب

۱ـ سوره طه ۲۰ ، آیة ۱۰۹

۲ـ سورة ۲۰ آیة ۱۱۱ .

۳ـ لا بحسب الاتفاق ... «ط»

الاتفاق فقط بل بالمعنى المعهود بين‌الحكماء ولا بدّ ان يكون احدالمتلازمين[1] تلازماً عقلياً متحققاً بالآخر او هما متحققبن جميعاً بامر ثالث[2] موقع‌الارتباط بينهما والشق الثانى غير صحيح لان احدهما و هوالماهيّة غير مجعولة ولاموجودة فى‌نفسها لنفسها كما اقمناالبراهين عليه‌فى مقامه فيبقى[3] الشّق‌الاول . ثم لا يجوز أن يكـون‌الماهيّة مقتضية للوجود و الا[4] لكانت قبل‌الوجود موجودة هذا محال .

فالحق ان‌المتقدم منهما على‌الآخر هوالوجود لكن لابمعنى انه‌مؤثر فى‌الماهية لكونها غير مجعولة كما مرّ بل بمعنى ان‌الوجود هوالاصل فى‌التحقق والماهية تبع‌له لا كما يتبع‌الموجود للموجود بل كما يتبع‌الظّل للشخص والشبح لذى‌الشبح من غير تأثير و تأثر فيكون الوجود موجوداً فى نفسه بالذات والماهيّة موجودةبالوجود اى بالعرض فهما متحدان بهذاالاتّحاد .

السّادس : ان‌الوجود فى ذاته ليس بجوهر ولا عرض لان كلاً منهما عنوان ماهيّة كليّة و قد دريت ان‌الوجود متشخص بنفسه متحصل بذاته و بمفيضه و جاعله لو كان تحت‌الجوهر الذى جنسوه او تحت معنى جنسى من‌الاعراض لكان مفتقراً لى ما يحصّله وجوداً كالفصل و ما يجرى مجراه من سايرالمحصّلات للوجود فلم كن‌الوجود وجوداً هذا خلف .

ثم اعلم ان وجود الجوهر جوهر بعين جوهريّة ذلك‌الجوهر و وجـودالعرض رض كذلك .

- : لا بد ان يكون احدالمتلازمين ملازما عقليامتحققا..... د،ط هكذا وجدنا فى اكثرالنسخ المخطوطة .
- : او هما جميعا متحققين بامر ثالث موقع للارتباط . الخ ـ د،ط
- : فيبقى‌الشق‌الاول ، خ، ن ر ، م،ل   ٤ـ والا لكان ...

شروق نور ليزهوق ظلمة

و اذ قداستنار بيت قلبك بشروق نورالعرفان من افق البرهان وتيقنت ان الوجود ليس بجوهر ولا عرض فاطرد عنك ظلمة كل وهم ولا تبال بما وجدته فی كلام بعضهم[۱] حيث قال: «ان الوجود عرض محتجاً بان الوجود المعلول له موضوع وكل عرض فانه متقوّم بوجوده في موضوعه و كذلك حال الوجود فان وجودالانسان متقوّم باضافته الی الانسان و وجود زيد متقوّم باضافته الی زيد لا كما يكون الشیء فی مكان ثم يعرض له الاضافة من خارج . انتهی »

فان ما ذكره نشأ من غشاوة علی البصيرة يحجب عن مشاهدة ان الوجود بالقياس الی الماهيّة ليس كالاعراض بالقياس الی موضوعاتها بل هما واحد فی الاعيان و كذا فی الاذهان فلا قابليّة ولا مقبوليّة و الا يلزم المحذورات المشهورة من تقدم الشیء علی نفسه و كون الوجود قبل الوجود[۲] و غير ذلك [من المفاسد] الا ان للعقل ان يلاحظ فی الموجود معنيين ماهيةً و وجوداً فاذا حلل العقل الموجود العينی أو الذهنی الی امرين فهما بالمادّة والصورة اشبه منهما بالموضوع والعرض وكيفيّة هذا الاتّصاف والقابليّة ان للعقل ان يلاحظ الماهية و يجردها عن كافّة الوجودات حتّی عن هذا التجريد لأنه نحو وجود ايضاً فيصفها بالوجود الذی هی به موجودة ؛ فهذه الملاحظة ايضاً يصحح قاعدة الفرعيّة من حيث انها تجريد[۳] و تخليط معاً لانّها تخلية القابل عن

۱ـ هو بهمنيار صاحب التحصيل «منه» دام ظله كذا فی النسخة المكتوبة فی حيوة المصنف «رضی الله تعالی عنه» «ط» والنسخة المكتوبة فی سنة : ۱۱۹۶.

۲ـ : و كون الوجود قبله [ای الوجود] «ط»

۳ـ من انها تجريد ... الخ «ط»

المقبول فيكون الماهية مغايرة للوجود و هی بعينها نحو من‌الوجود فيكون متأحّدة معه فانظر مااشمل انبساط نورالوجود و ما اوسع انبثاث ضوئه حيث يلزم من نفيه اثباته .

لمعة تفريعيّة

قد بزغ‌الامر و ظهر انّ وجودالاشياء نفس موجوديّتها لاكحال‌البياض والجسم فكما انه فرق بين كون‌الشیء فی‌المكان او فی‌الزمان و بين كون‌الحالّ كالعرض والصورة فی محلّ كالموضوع والمادّة لانّ‌فی‌الاول وجودا للشیء فی‌نفسه ووجودا آخر له فی غيره و فی‌الثانی وجود للشیء فی نفسه و هو بعينه وجوده لغيره فكذلك فرق بين كون‌الشیء فی شیء و بين كون نفس‌الشیء لا كون شیء فيه ، فالوجود للاشياء هو نفس كون‌الاشياء لا كون غيرها فيها اولها .

السّابع : فی ان‌الامتياز بين‌الوجودات بماذا ؟ الموجود قد مرّ انه متشخّص بذاته متطوّر بأطواره و درجاته فتخصّص كل وجود اما بالتقدم والتأخر او بالكمال والنّقص او بالغنی[1] والفقر[1] و اما بعوارض ماديّة ان وقع فی‌الموادّ ، و هی لوازم الشخص‌المادی و علاماته ، فوقوع كل وجود فی مقام من‌المقامات مقوم له ، فالتقدم والتأخر كانّهما مقوّمان للوجودات التی هی فوق‌الاكوان والحركات ، و كلّ وجود واقع فی مرتبة من‌المراتب السابقة علی‌الوقوع فی‌المواد والاستعدادات فكونه واقعا فی تلك‌المرتبة مقوم له لا يتصور زواله عنه مع بقائه فی نفسه و امالوجودات‌الماديّة

١ـ : او الغنی والفقر . فی‌النسخ الغيرالمطبوعة .

فكذلك الا ّ انها يمكن زوالها بنفسها عن المواد لا زوال خصوصياتها مع بقائها انفسها .

الثّامن : في تحقيق اتّصاف الماهية بالوجود . قداضطربت افهام المتأخّرين فى اتّصافها به و صارت اذهانهم بليدة عن تصوّره من جهة ان ثبوت شيء لشيء فرع علىٰ ثبوت ذلك الشيء في نفسه فيلزم علىٰ تقدير هذاالاتّصاف ان يكون الماهية موجودة قبل وجودها فتارةً انكروا قاعدة الفرعيّة و بدّلوها بالاستلزام و تارةً خصّصوها بماوراءالوجود من الصّفات . و تارةً جعلوا مناط الموجوديّة اتحادالماهية مع مفهوم الموجودالمشتق من غير ان يكون للوجود قيام او ثبوت لنفسه او لغيره وكذاالحكم في كل مشتق عندالقائل بهذا و لم يتحقّق احد منهم كنهَ الامر في هـذاالمقام من انّ الوجود كما مرّ نفس موجوديـةالماهية لا موجوديّة شيء غيره لها كسايـرالاعراض حتى لزم ان يكون اتّصاف الماهيه به فرع تحققها في نفسها فالقاعـدة علىٰ عمومها باقية من غير حاجة الى الاستثناء فى القضاياالكليّةالعقليـّة، كما قد يحـتاج اليه في ـ الاحكام النّقليه عند تعارض الادلة .

و هذاالذى اظهرناه انّما جريانه على طريقةالقوم من ان الماهية موجودة والوجود من عوارضها و اما علىٰ طريقتنا فلا حاجة اليه اذ لا اتّصاف لها به ولا عروض له عليها بل انماالموجودفي الاعيان هو نفس حقيقةالوجود بالذات و اماالمسمى بالماهيّة فهى امر متحد مع الوجود ضرباً من الاتحاد و نسبةالوجود اليها على ضـرب من الحـكاية لاالحقيقة [1] كما اوضحناه فى مسفوراتنا مستقصىً .

---

۱ ـ لا على الحقيقة... د،ط

تأييد" تنبيهى

و مما يؤيّد ما ذكرناه ان مفاد قولنا زيد موجود فى‌الهليّة البسيطة هو وجود زيد لا وجود امر له كما صرح به بعض‌المحقّقين. [١] قول‌الشيخ الرئيس فى بعض‌كتبه: «فالوجود الذى للجسم هو موجوديّةالجسم لاكحال‌البياض فى‌الجسم فى كونه‌ابيض لان‌الابيض لايكفى فيه‌البياض والجسم.» انتهى. ، فان معناه انه : لا بد فى صدق الحمل لكل محمول غيرالوجود على شىء من ان يكون للمحمول معنى فى نفسه و له وجود عندالموضوع و ان كان وجوده فى‌نفسه عين وجوده عندالموضوع .

فهيهنا امور ثلاثة وجودالموضوع و مفهوم المحمول ووجود رابطى بينهما واما فى مثل قولنا الجسم موجود فيكفى هيهنا الجسم والوجود من غير حاجة الى ثالث .

وقال ايضاً فى‌التعليقات: «وجودالاعراض فى‌انفسها هووجودها فى موضوعاتها سوى ان‌العرض الذى هوالوجود لمّا كان مخالفالحاجتها الى‌الوجـود حتى يـصير موجودة واستغناءالوجود عن‌الوجود حتى يكون موجوداً لم يصح ان‌يقال: ان‌وجوده فى موضوعه هو وجوده فى نفسه بمعنى ان للوجود وجوداً كما يكون للبياض‌وجود بل بمعنى ان وجوده فى موضوعه نفس وجود موضوعه و غيره من‌الاعراض وجوده‌فى موضوعه وجود ذلك‌الغير . انتهى »

ولا يخفى ان هذاالكلام والذى نقلنا قبيله نصّان على ان للوجود كوناً فى ـ

١ـ و هوالسيدالمحقق‌الداماد و قد صرح بهذا فى‌القبسات «طبع ط ١٣١٤ هـ. ق القبس‌الثانى ص٢٦، ٢٧ وقد نقلنا كلامه و حققناه فى حواشينا. قوله «قده» : «كما قد صرح به بعض‌المحققين» هذه‌العبارة ليست فى اكثرالنسخ‌المخطوطة .

الواقع الا ان كينونيّته ليس بامر زائد عليه كما في‌الاعراض و لا يفتقر ايضاً في قوامه الى مايسمّونه‌موضوعاً و هوالماهيّـــةالموجوده[1] به اذ ليس لها وجود آخر به‌يكون متقدمة عليه .

و اما تسميتهم الماهية بالموضوع والوجود بالعرض فمن باب‌التوسع في اعتبار العــقل .

و اما ما قاله بعض‌المحققين[1] «ان‌الوجود متقدم على‌الماهية في‌الخارج ومتأخر عنها في‌العقل» فمراده ما مـــرت‌الاشارة اليه من ان‌الوجود في‌الخارج اصل صادر عن الجاعل والماهيّة تبع له و في‌الذهن للعــقل ان يعتبر الماهيّة مجــردة عن انضمامها بالوجود ثم يصفها به .

التاسع : في‌الاشارة الى حــل الاشكالات الــواردة على كون‌الوجود متحققا في‌الاعيـــان .

ان للقائلين باعتباريّةالوجود و كونه من‌المعقولات‌الثانيه والاعتبارات‌الذهنية حججاً قويّة سيّما ماذكره‌الشيخ‌الاشراقي في‌حكمةالاشراق[2]والتلويحات‌والمطارحات فانها عسير الدفع دقيق‌المسلك و قد هدانالله سبحانه الى كنه‌الامـــر و نوّر قلــوبنا[3] بشهودالحق في هذاالمقام و يسّر لنا بالهامه و تسديده دفع هذه‌الشكوك كلها وقمــع ظلمات هذه‌الوساوس والاوهام برمّتها «فالحمد لله‌الذى هدينا لهذا و ما كنا لنهتدى لولا ان هدينالله» و من ارادالاطلاع عليها فليرجع الى اوايل سفــرناالاول من‌اسفار

۱ــ والقائل هــوالشارح المحقق لمقــاصدالاشارات« قدس‌الله اسراره» في‌شرحه على‌الاشارات ، طبع ط ۱۲۷۹ هـ ق الجزء الثالث ، ص ۲٤٥ .

۲ــ راجع شرح حكمةالاشراق الطبعةالحجريه ــ ط ۱۳۱۵ هـ ق ص۱۸۲ ، الى ص۲۰٦ .

۳ــ نور قلبنا .... د،ط

الاربعة و فيه كفاية لطالب الهداية[1] . والحق ان الجهل بمسئلة الوجود للانسان يوجب له الجهل بجميع اصول المعارف والاركان لان بالوجود يُعرف كل شيء و هو اول كل تصور و اعرف من كل متصور[2] فاذا جهل جهل كل ما عداه و عرفانه لا يحصل الا بالكشف والشهود كما مر ، و لهذا قيل : «من لا كشف له لاعلم له» .

ثم من العجب ان هذا الشيخ العظيم بعد ما اقام حججاً كثيرة في التلويحات[3] على ان الوجود اعتباری لا صورة ولا حقيقة له في الاعيان صرّح في اواخر هذا الكتاب بان النفوس الانسانية ومافوقها كلها وجودات بسيطة بلا ماهيّة و هل هذا الا تناقض صريح وقع منه ؟

الاشراق العاشر

ان الوجود هو الموضوع في الحكمة الالهية لان محمولاتها مما يعرض اولاً و بالذات للموجود بما هو موجود من غير ان يحتاج الى ان يصير طبيعياً او تعليمياً كما في ساير العلوم فان مطالبها محمولات لايعرض للموجود المطلق الا بعد ان يصير امراً خاصّاً من باب الحركات والمتحركات او من باب المقادير المتصلات والمنفصلات .

ثم لم يقع الاكتفاء بهذا القدر من التخصيص في العلوم الجزئية التى هي تحت العلم الطبيعي والتعليمي بل زيد عليه فيها مخصّصات اخرى[4] غير كونه ذاطبيعة مطلقة او

١ـ و قد عبر «قده» من كتابه الكبير تارة «بالاسفار الاربعة» و تارة «بالحكمة المتعالية» لان له مقام اجمال المسمى بالحكمة المتعالية و مقام تفصيل مسمى بالاسفار الاربعة . هكذا سمعت من استادنا الاعظم سيد اكابر الحكما آقا ميرزا ابوالحسن قزوينی «ادیمت ظلاله» بعض اوقات استفادتي منه .

٢ـ : واعرف من كل متصور غيره ...الخ «ط» ٣ـ و قد ذكر جميع الادلة التى ذكرها في المطارحات في الحكمة الاشراق

٤ـ : بمخصصات اخرى ... «ط»

ذاكسية مطلقة- كمباحث الامزجه- لانواع تراكيب العنصريات وكمباحث اقسام الاصوات و تأليفاتها و نغماتها و كمباحث احكام حركات الكواكب و ما يتفرع على نسب انظار النجوم و قراناتها واتصالاتها الى غير ذلك من العلوم الجزئية الباحث[1] عن احوال الموجودات التى تضاعفت عليها التنزلات والتخصصات الخارجة عن مطلق الوجود الطبيعى والتعليمى ايضاً .

و لان الوجود بما هو وجود مستغن عن الاثبات والتحديد حتى يلزم الافتقار الى علم سابق يكون هناك[2] من المطالب و هيهنا من المبادى المسلّمة فالموضوع الاول للحكمة الالهية هو الموجود «بما هو موجود» لا الوجود الواجبى كما ظن لانه من المطالب فى هذا العلم فاما[3] مسائله و مطالبه فاثبات جميع الحقايق الوجودية من وجود البارى جلّ اسمه و وحدانيته و اسمائه و صفاته و افعاله من ملائكته و كتبه ورسله و اثبات الدار الآخرة و كيفية نشوها عن النفوس ، فالحكيم الالهى هو المؤمن المصدق بهذه المعارف من الله و ملكوته الاعلى والاسفل و كتبه العرشيه- واللوحيه- و قضاؤه و قدره و اهل سفارته و رسالته و برجوع كل شيء اليه «يوم تبدّل الارض[4] غير الارض» و الى هذه العلوم الربوبيّة اشار فى قوله تعالى : «آمن الرسول بما انزل اليه الآية[5]» ومن مطالبه اثبات المقولات كالجوهر والكمّ والكيف و غيرها و هى له كالانواع .

و منها اثبات الامور العامة و هى له كالعوارض الخاصة مثل الواحد والكثير

١ــ : الباحثة عن احوال الموجودات التى ... الخ كذا وجد فى بعض النسخ الموجودة عندنا .

٢ــ : هذان من المطالب ....

٣ــ : و اما مسائله و مطالبه .. الخ

٤ــ سورة ابراهيم ١٤ آية ٤٩ : «يوم تبدل الارض غير الارض والسماوات و برزوا لله الواحد القهار» .

٥ــ البقرة ٢٨٥ سورة ١ .

والقوة والفعل والكلي والجزئي والعلة والمعلول والمتقدم والمتأخر .

و من مطالب هذهالحكمة اثبات مبادیالقصوی الاربع للموجودات ای الفاعل والغاية والمادّة والصورة .

اظلام وهم و اشراق عقل

ربما يتوهم متوهم : انالوجود اذاكان موضوعاً للحكمةالالهية لم يمكن اثبات مبادیالموجودات فيه لانالمطلوب فی كل علم لواحق موضوعه لا مباديه . فيجاب عنه: انالنظر فی مبادیالوجود ايضاً نظر فی لواحقه اذالوجود بما هووجود اوموجود ليس متقوماً بكونه مبدء ولا ايضاً بما هو هو مفتقر الی مبدء فكونه مبدء او اذا مبدء منعوارضهالذاتية التی يلحقه لحوقاً اولياً اذ لا شیء اعم منه حتی يعرض له اولا هذا المعنی ولا لانّه فی عروض هذا المعنی له يفتقر الی ان يصير طبيعياً او تعليمياً .

و هيهنا سرّ عرشی : و هو ان طبيعةالوجود المطلق لها وحدة عموميّة ليست كوحدةالاشخاص الجزئية و كل طبيعة لها وحدة كوحدةالوجود المطلق ، فيجوز ان يكونالمتقدم عليه مناللواحق المتأخرة عنه بلالوجودالمطلق بذاته متقدم و متأخر و سابق ولاحق و بهذاالتنوير يزاح ظلمة الاشكال و ينكشف جليةالحال ولا يحتاج الی ما اعتذر عنهالشيخ اخيراً فیالشفاء : «بانالمبدء ليس مبدءً للموجود كله و الا لكان مبدء لنفسه بل الموجود[1] كلّه مبدء له انما المبدء للموجود المعلول فالمبدء هو مبدء لبعض الموجود انتهی[2]» بل لقائل ان يقول: اذا كان مبدء لبعضالموجود يصدق

١ــ الهيات الشفاء طبعةالحجرية ط ١٣٠٥ هـ ق ص٢٨١

٢ــ قالالشيخ بعد هذهالعبارة : «فلا يكون هذاالعلم يبحث عن مبادی الموجود مطلقا بل انما يبحث عن مبادی بعض ما فيه كسايرالعلومالجزئية .... الخ»

عليه انه مبدء للموجود بما هو موجود والمبدء ايضاً و ان كان موجوداً مقيّداً فيصدق عليه انه الموجود بما هو موجود لان المطلق صادق على الفرد المقيد لست اقول : صادق عليه بوصف الاطلاق بل مع قطع النظر عن ذلك .

ثم العجب من المحقق لمقاصد الاشارات كيف ذكر في شرح قول الشيخ النمط الرابع في الوجود و علله : «ان الوجود هيهنا هو الوجود المطلق الذى يحمل على الوجود الذى لا علة له ، و على الوجود المعلول بالتشكيك والمحمول على اشياء مختلفة بالتشكيك لا يكون نفس ماهياتها و لا جزء منها بل انما يكون عارضاً لهافاذن هو معلول مستند الى علة و لذلك قال الشيخ : «فى الوجود و علله» .

اقول : ليت شعرى ماالباعث له على هذاالاعتذار فكأنه لم يكن متذكراً لما فى ـ الشفاء فى مثل هذاالموضع ثم هب ان الوجود كما زعمه من العوارض المعلولة للماهيات لكن غرض الشيخ فى هذاالنمط من علل الوجود هى العلل الاربع الفاعلية والغائية والمادية والصوريه و ليس للوجود العام البديهى حاجة الى مثل هذه المبادى بل الوجه كما مرّ فكما ان الوجود المطلق الشامل للموجودات المنبسط عليها ينقسم الى واجب و ممكن و واحد و كثير و جوهر و عرض كذلك ينقسم الى فاعل و غاية ومادة وصورة والكل من عوارضه اللاحقة لذاته من حيث هوهو لالامر اعم ولالامر اخص كما علمت فيكون من المطالب التى يبحث عنها فى الحكمة الالهية و علم ما قبل الطبيعة فالموجود المطلق موضوع لهذا العلم و هذه الاقسام من عوارضه و كل علم يكون مبادى موضوعه من اقسامه وافراده يكون حريّاً بان يكون البحث عن اثبات مبادى موضوعه فيه ولو كان فاعل الجسم المطلق بما هو واقع فى الحركة والسكون او غايته او مادته او صورته من اقسامه بما يكون كذلك لكان الواجب ان يبحث فى العلم الطبيعى عن احوالها لكنّه ليس كذلك و لذلك يجب ان يبحث عن احوال مباديه فى العلم الذى هو فوق الطبيعة .

الاشراق الحادى عشر

فى تعريف الامور العامّة المبحوث عنها فى احدى الفلسفتين الالهيتّين والاشارة الى اضطراب كلام المتأخّرين فى تعريفها

قد مرّ ان البحث فى الفلسفة الاولى والحكمة القصوى عن عوارض الوجود بما هو وجود فضرب منها ذوات مجردة عن المواد بالكليّة والحكمة الباحثة عنها يسمّى[1] باثولوجيا فى لغة «يونان» اى العلم الربوبى، و ضرب منها معان و مفهومات كليّة لا يأبى عن شمولها للطبايع[1] المادية لا بما هى ماديّة، بل حيث هى موجودات مطلقا، فالأحرى ان يعرف الامور العامة بانها صفات للموجود بما هو موجود من غير ان يحتاج الوجود فى عروضها الى ان يصير طبيعياً او رياضيّاً و بالجملة امراً متخصص الاستعداد لعروض شىء منها فتأمّل فى ذلك واقض العجب من قوم اضطرب كلامهم فى تفسير الامر العام ففسروه تارةً بما لا يختص بقسم من اقسام الموجود عنوا به الواجب والجوهر والعرض فانتقض بدخول الكم المتصل و كذا الكيف و تارةً بما يشمل الوجودات[2] كلها او اكثرها فيخرج منه الوجوب الذاتى والوحدة الحقيقية والعليّة المطلقة وامثالها مما يختص بالواجب و تارة بما يشمل الموجودات اما على الاطلاق اوعلى سبيل التقابل بان يكون هو و ما يقابله شاملاً لها و لشموله الاحوال المختصّة زادوا قيداً آخر و هو ان يتعلق بكل من المتقابلين غرض علمى.

ثم وقع لبعضهم الاعتراض عليه بانه: ان اريد بالمقابلة ما ينحصر فى التّضاد

١ـ الطبايع المادية «ط» ٢ـ الموجودات «ط»

والتضايف والسلب والايجاب والعدم والملكة فالوجوب والامكان ليسا كـذلك اذ مقابل كل منهما بهذاالمعنى لا يتعلق به غـرض علمی و ان ارید بها مطلق المبـاينه والمنافاة فالاحوال المختصّة بكل واحد من الثلاثة مع الاحوال المختصة بالاخرين يشمل جميع الموجودات و يتعلق بجميعها الغرض العلمي فانها من المقاصدالعلميّة .

ثم ارتكبوا فی دفع الاشكالات تمحلات شديدة .

منها : ان الامورالعامّة هي المشتقات و ما فی حكمها .

و منها : ان المراد شمولها مع مقابل واحد متعلق[1] بالطّـرفين غـرض علمی ، و تلك الاحوال اما امور متكثرة و اما غیر متعلق بطرفيها غرض علمی ، كقبول الخرق والالتيام و عدم قبولها بمعنى السلب لا بمعنى عدم الملكة .

و منها : ان المقابل ما هو اعم من ان يكون بالذات او بالعـرض و بين الواجب والممكن تقابل بالعرض كما بين الوحدة والكثرة و غفلوا عن صدقها بهذاالمعنى على الاحوال الخاصّة الى غير ذلك مما يؤدی ذكرها الى تضييع الوقت .

شبهةٌ و حلٌّ

و مثل هذاالتحير والاشتباه وقع لهم فی موضوعات سايرالعلوم. بيانه: ان موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية و قد فسرواالعرض الذاتی بالخارج المحمول الذی يلحق الشیء لذاته اولامر مساوية[2] .

فاشكل عليهم الامر لما رأوا انه : قد يبحث فی العلوم عن الاحـوال التی يختص ببعض انواع الموضوع او انواع عوارضه او انواع انواعـه ، ولم يتدبّروا القول ليعلموا أن جميع هذه الاحوال ممّا يعرض لذات الموضوع بالمعنى الذی قرّره الحكماء كما سيأتی فاضطروا تارة الى اسناد المسامحة الى رؤسا العلم فی اقوالهم و احكامهم

١ـ يتعلق .... د،ط ٢ـ اوالامر يساويه ... د،ط

و تارة الى الفرق بين محمول العلم و محمول المسئلة كما فرقوا بين موضوعيهما بان محمول العلم ماينحل اليه محمولات المسائل على طريق الترديد الى غير ذلك من الهوسات التي ينبو عنها الطبع السليم .

ثمّ لم يتفطّنوا بأنّ الفصل المقسم لمعنى الجنس عارض لذات الجنس و اخصّيته عن الجنس لا ينافي عروضه لذاته من حيث هوهو، ولم يدروا انّ العوارض الذاتيّة او الغريبة للانواع ، قد يكون أعراضاً اوليّة ذاتيّة للجنس وقد لايكون كذلك و ان كانت مما يقع به القسمة المستوفاة الاوليّة .

نعم كل ما يلحق الشيء لامر اخصّ و كان ذلك الشيء مفتقراً في لحوقه الى ان يصير نوعاً متهيّئاً الاستعداد لقبوله فليس عرضا ذاتيا بل عرض غريب على ماهومصرّح به في كتب الشيخ و غيره[1] .

و ما اظهر لك ان كنت فطنا ان لحوق الفصول لطبيعة الجنس كالاستقامة والانحناء للخط مثلا ليس ممّا يتوقف على ان يصير نوعاً مخصوصاً بل التخصيص انما يحصل له بها لا قبلها[2] فهي مع كونها اخصّ من طبيعة الجنس اعراض اوليّة و من عدم التفطن بما ذكرناه استصعب عليهم الامر حتى حكموا[3] بوقوع التدافع في كلام الشيخ و غيره لما صرّحوا : بان اللاحق لشيء لامر اخصّ اذا كان ذلك الشيء محتاجاً في لحوقه به الى ان يصير نوعاً ليس عرضاً ذاتياً بل عرضاً غريباً مع انّهم مثّلوا العرض الذاتي الشامل على سبيل التقابل بالاستقامة والانحناء المنوعين للخط .

و لست ادري ايّ تناقض في ذلك سوى انهم لما توهموا ان الاخص من الشيء

۱ـ و قد ذكر الشيخ هذه المسألة في اوائل الهيات الشفا و قد شرحها المصنف في تعليقاته المباركة على الشفا بما لا مزيد عليه

۲ـ لان هذا التخصيص فاعلي لا قابلي

۳ـ و منهم المحقق الدواني في حواشي التجريد والسيد السند وابنه غياث اعاظم العلما

لا يكون عرضاً اوّلياً له حكموا بان مثل المستقيم والمستدير لا يكون اوليّاً للخط بل العرض الاوّلی له هو المفهوم المردّد بينهما .

الاشراق الثاني عَشَر

في الاشارة الى المقولات و احوالها

الموجود بالذات اما جوهر و هو ذو ماهيّة حق وجودها الخارجي ان لا يكون في موضوع و اما عرض وهو ما يقابله [الجوهر] .

والمقولات هي الاجناس العاليه للموجودات و هي عشرة : الجوهر والكمّ والكيف والاين والوضع و متى و ان يفعل و ان ينفعل والملك والاضافة .

و اعلم ان كليات الجواهر جواهر بمعنى ان مفهوم الجوهر مأخوذ في ماهيّاتها و ان الجوهر لا ضدّ له بوجه و انه المقصود بالاشارة الحسيّة والعقليّة و قابل للاضداد بل للاشتداد .

ولا يجوز ان يكون شيء واحد بحسب وجود واحد جوهرا و عرَضاً .

والجوهر ينقسم الى حالّ و محلّ و مركب و مفارق عنهما ذاتا او فعلا و هي العقل والنفس والهيولى والصورة والجسم و قد عرف الحلول بالاختصاص الناعت والتابعيّة في الاشارة واللزوم في الحركة و غير ذلك والكل فاسد والتعريف العرشي له كون الشيء بحيث يكون وجوده في نفسه وجوده لغيره، فالموضوع من جملة المشخصات والجسم جوهر له ابعاد متصلة وهو مركب من الهيولى والصورة لاستحالة الجزء بدلايل الطبيعيين والمهندسين فالجسم يتقوم ذاته بالاتصال ؛ و ليس تمامها به لقبوله الانفصال فالاتصال صورة ذاته و ما يقبلها هيولاه فذاته ينتظم بامرين : قوّة و فعل . و هما متلازمان في الوجود لعدم تصور انفكاك احديهما عن الاخرى و ليستا كالمتضايفين

و لكلٍ منهما حاجة الى الاخرى[١] اماالهيولى ففى الوجود لكونها بالقوّة واماالصورة ففى البقاء و تعاقب الاشخاص لقبولها الحدوث والزوال بطريان الاتصال والانفصال ولو بالامكان الوقوعى فهيهنا مقيم ثالث يقيم كلاً منهما بالاخرى[١] بوجه غير داير .

فالصورة بوحدته العمومية مع شريك مفارق تقيم الهيولى[١] والهيولى[١] بتشخصها المستمرّة بصورهٍ ما تقبل تشخص كل صورهٍ و للجسم صورهٍ اخرى[١] يصير بها نوعاً طبيعياً اقمنا البراهين على وجودها والذب عنها فى كتابنا الكبير ، وماعداالجوهر من عوالى الاجناس اعراض يتبدل هى من فردها او من نوعها اوجنسها على محل والحقيقة كما هى غير متغير فيها جواب «ما هو» فالشمعة يتغيّر لونها و شكـلها و ابعادها و «هى هى» ومجموع الاعراض عرض .

والكم ينقسم الى متصل قارهوالجسم والسطح والخط و غير قارٍ هوالزمان والى منفصل هوالعدد و يشملها قبول القسمة والمساواة و عدمها بالعدّ والتطبيق[٢] بالفعل او بالقوّة بامكان وجود العادٍ .

والكمّيات لا ضدّ لها اذثلاثة المتصلات يجتمع والزمان لايتعاقبها على موضوعها لان موضوعه الحركة . واماالعدد فكل نوع اقل موجود فى الاكثر فلا تضاد والزوج والفرد ليسا بضدين لان احدهما عدمى .

والكيف و هوالذى يعقل هيئة قارة بلاقسمهٍ و نسبهٍ و قد يتضـادّ ويشتـدّ واقسامه اربعة اجناس لان غيرالمختص منها بالكم اما كمالات او استعدادات والاولى اما محسوسهٍ او غيرها .

١ـ و قد ذكر مصنف هذاالكتاب هذه المسالة فى مواضع مخلفهٍ من كتبه و ذكرها على سبيل التفصيل فى تعليقاته على الشفا «طبعهٍ الحجرية ط ١٣٠٢ هـ.ق ص٧٢،٧٤،٧٥،٧٦،٧٧» والاسفارالاربعة مباحث الجواهر والاعراض ٥ الطبعة الحجرية ١٢٨٢ هـ ق ص١٤١ الى ١٤٥

٢ـ فى بعض النسخ الغيرالمطبوعهٍ : بالعدّ اوالتطبيق بالفعل ... الخ

و اولي‌الاولیین منها الثابتة و یسمی انفعالیّة .

و منها غیرالثابته‌ و یسمی انفعالات .

و ثانیهما منها الثابتة و یسمی ملکات و منها غیرالثابتة [1] و یسمی حالات وهما المختصه‌ بذوات الأنفس والأستعدادات .

منها ماللتأبی والامتناع کالصلابه‌ والمصحاحیه‌ لاالصحه‌ و یسمی قوة طبیعیّة، سواء کانت في‌المحسوس او في غیره .

ومنهاماللقبول‌کاللیّن‌والممراضیّة لاالمرض وتسمی لاقوّة طبیعیّة في‌القسمین.

اماالمحسوسات فهي مدرکات الحواس‌الخمس فللمس‌الکیفیّات الأربع الأول واللطافة والکثافة واللزوجة والهشاشه‌ والجفاف والبلّه‌ والثقل والخفه‌ وللبصر الضوء واللّون اولاً ثم غیرها .

و للسمع‌الاصوات والحروف و عوارضها و للذوق تسعه‌ حاصله‌ من فعل‌الثلاث في مثلها ، ولا اسماء لانواع المشمومات.

واماالمختصّة بالکمیات فبالمتصله‌ کالاستقامه‌ والاستدارة والشکل والزاویه‌ منها عندالطبیعیّین ، وبالمنفصله‌ کالزوجیّة والفردیّة .

واماالنفسانیه‌ فمثل العلم والقدرة والخلق واللذة والفرح .

والاین هو نسبةالجسم الی مکانه .

والجدة هي نسبه‌ التملك .

والوضع هو نسبة اجزاء الجسم بعضها الی بعض‌ونسبتهاالی‌الامورالخارجةعنه.

والاضافة هي نسبة متکررة من‌الجانبین معاً و یجب فیهماالتکافؤ في‌العدد و هي عارضة لجمیع‌الموجودات‌سیّما ماهو مبدءالکل ، وان یفعل هوالتأثیرالتدریجي، وان

۱ــ غیر ثابته‌ م،ل، ن، ه ــ د،ط

ينفعل هو التأثرالتدريجي .

و متى هو نسبةالحركة اوالمتحرك الى الزمان و وقوع الحركة في الثلاثه الأخيرة يستلزم وقوع التدريجي فيالدفعي ، لان معنىالحركه في مقوله ان يكون للمتحرك في كل آن من آنات زمان حركته فرد آخر من افرادها، والبسايط، كالنقطة والوحدة خارجة عن المقولات والكلام فيالشدة والضعف طويل .

الشاهدالثاني

في اثبات نحو آخر من الشهود يقال لهالوجودالذهني

و فيه اشراقات

الاشـراقالاول :

في الاشارة الى نشآت الوجود

اعلم ان لماهية واحدة أنحاء ثلاثة من الكون بعضها أقوى من بعض، فالجوهرية[1] مثلاً مفهوم واحد ومعنى فارد يوجد تارة مستقلاً بنفسه مفارقا عن الموضوع والمادة كالعقول الفعاله على مراتبها ويوجد تارة اخرى مفتقرا الى المادة مقترنا بها منفعلات عن المضادات متحركا و ساكنا ، كائنا و فاسدا كالصور النوعيه و النفوس المنفعله على تفاوت درجاتها و يوجد طور آخر وجودا غير هذين[2] متوسطا بين عالمين كالصور التي توهمها الانسان .

الاشـراقالثاني :

فيالاشاره الى الوجود الذهني

قالوا : « انا نتصور امورا غير موجودة في الاعيان و نحكم عليها احكاما ثبوتية

١- في بعض النسخ: الجوهر مثلا مفهوم واحد......

٢- توجد طورا آخر غير هذين د،ط

واقعيّة ، والحكم على الشيء لا يتمكن الا بعد وجـوده و اذ ليست في الاعيان فهي في الاذهان».

هذا اصل الدليل المشهور من القوم ثمّ اوردوا عليه اعتراضات كثيرة من جهات كثيرة و لم يتيسر لهم انحلال اكثرها و نحن بفضل الله قداهتدينا الى اصول كشفيـة ارتفعت بها ساير الاشكالات في هذاالمقام وزالت باشراقها ظلمات تلك الاوهام .

الاشـراق الثالث : في الاشارة الى اصل يرتفع به كثير من الشبه الـواردة على الوجود الذهني ، و هو : ان الله سبحانه خلق النفس الانسانيه بحيث يكون لها اقتدار على ايجاد صور الاشياء في عالمها ، لانها من سنخ الملكوت و عالم القدرة[1] ، والمانع من التأثير العيني غلبة احكام التجسم و تضاعف جهات الامكان و حيثيات الاعدام ، والملكات لصحبة المادة و علايقها ، و كل صـورة صدرت عن الفاعـل الغالب عليه احكام الوجوب والتجرد والغنى يكون لها حصول تعلقي بذلك الفاعل بل حصولها في نفسها هو بعينه حصولها لفاعلها المفيض لوجودها و هو الفاعل في عرف الالهيين .

واما الفاعل في اصطلاح الطبيعيين فكل مبدء حركة ولو على سبيل الاعداد كالبنّاء في بنائه والنجّار في نجره وهما بالقابل اشبه منهما بالفاعل بما هما جسمانيان و انما فاعليتهما الشبيهة بالفاعلية الحقيقية ما ينشأ انه في باطنهما من تصوير البيت والسريـر وامثالهما فالنفس خلقت وابدعت مثالاً للبـاري جلّ اسمه ذاتا و صفةً و فعلاً مع التفاوت بين المثال والحقيقه فللنفس في ذاتها عالم خاص ومملكة شبيهة بمملكة بارئها مشتمله على امثله الجواهر والاعراض المجردة والماديه و اصناف الاجسام الفلكيه والعنصريه البسيطه والمركبه و ساير الخلايق تشاهدها بنفس حصولها منها بالعلم

١ـ في بعض النسخ : و عالم القدرة والقوة .

الحضوري والشهود الاشراقی لابعلم آخر حصولی والناس لفی غفله‌ و ذهول عن عالم القلب و عجایب فطرةالانسان و عالم ملکوته لاهتمامهم بمشاهده‌ المحسوسات والاعراض الحسیه‌ الحیوانیه‌ و نسیانهم امر الآخرة والرجوع الی الله و عرفانه «نسوا الله[1] فانسیهم انفسهم[2]» فاذن وجود صور الاشیاء للنفس و ظهورها علی هذاالنحو الذی لا یظهر اثرها فی الحس الظاهر غالباً یقال له[3] الوجودالذهنی والظهور المثالی. فاحفظ[4] بهذاکی ینفعك فی دفع الاشکالات الوارده‌ فی حصول الاشیاء فی النفس من لزوم صیرورة النفس عند تصور الحرکة والحرارة والبرودة والکثرة‌ والکفر متحرکة‌ حاره‌، بارده‌، کثیره‌، کافره‌ و کذا لزوم اجتماع المتقابلین کالسلب والایجاب والمتضادین کالسواد والبیاض فی موضوع[5] واحد و کلما هو من هذاالقبیل.

الاشراق الرابع

فی الاشارة الی مسلك آخر فی اثبات الوجودالذهنی

و هو ان لنا ان نأخذ من الاشخاص المختلفه‌ تعینّاتها الشخصیة[6] او تحصلاتها الفصلیة معنی واحداً نوعیا او جنسیاً بحیث تصح ان یحمل علی تلك الافراد بهو هو فهذاالمعنی الواحدالمشترك فیه یمتنع ان یوجد فی الخارج واحداً مشترکا فیه لاستحالة ان یتّصف امر واحد بصفات متضاده‌ هی التعینّات المتخالفه‌ و لوازمها المتنافیة فوجوده فی عالم الحس لیس الاعلی نعت الکثرة والانتشار ونحن قد لاحظناه معنی

١- : سورةالتوبة ٩ آیة ٦٨ : نسوالله فنسیهم انالمنافقون همالفاسقون.

٢- سورةالمجادلة آیة ٢٠ فانساهم آیة ذکرالله اولئك حزب الشیطان ...... الخ.

٣- : یقال لها [الصورة] الوجودالذهنی - د،ط

٤- فاحتفظ بهذا ...... د،ط

٥- فی اکثرالنسخ : فی موضع واحد

٦- فی بعض النسخ : ان ناخذ من الاشخاص المختلفة بتعینانها الشخصیة ...

وحدانيًا محتملا لان يكون مع وحدته شاملاً لكثرة مقولا عليها متحدابها بحيث يسع وجودهاالعقلى[١] وجوداتها الحسيّة انجزئية فوجوده من هذهالجهة ليس فى عالم الحس والجهة والا اختص بمكان او مكانى و يخلو عنه، غيره فمن هذاالسبيل اصعد ايّها ـ السالك من هذهالمرحلة السفلى بخطوة واحدة الى مرحلة اخرى اقرب الى مقصودك الاصلى و معبودك الأعلى «انشاءالله تعالى» .

وهمٌ و كشفٌ

و لعلك تقول : ان الثابت المحقق عندالعلماء المحققين ، انالاجناس والانواع و سايرالطبايع الكلية لها وجود فى وعاء وجودات اشخاصها اذ هى متحدة الوجود مع الاشخاص فىالوجود الخارجى ؛ فلم يلزم لها سوى هذاالوجودالمشكوف لكل احد وجـود[٢] .

فاعلـم ان فىالكلام خلطاً يوجبالغلط و قـد وقع فيه كثـير منالمتكايسين للاشتباه الـواقع هيهنا من جهـة وضعالكلى موضعالطّـبيعة لابشرط شئ وتحقيق الأمـر فيه مرجوع الى مباحث الماهيّة ؛ والفرق بين اعتباراتها ولو كانتالماهيّـة مع صفةالكليّة والعمـوم موجودة فى هذاالعالم يلزم منـه محالات كثـيرة واما ـ الموجودة فىالعقل فحيث يكون لها وجود ارفع من هـذاالوجود الحـى المشاراليه ولها وحـدة ارفع من هذهالوحـداتالوضعيّة والمقداريه فوحدتها العقلية تجامع كثرةالحسيّة[٣] ولا تناقضها والتناقض انما يتصور بين وحدة و كثرة من جنسها يكون حاصلة من تكرر تلكالوحدة .

١ـ وجودالعقلى ـ د،ط

٢ـ فى بعض النسخ «سوى هذاالوجودالمكشوف لكل احد» من دون لفظ وجود و هو صحيح ايضاً

٣ـ تجامع الكثرات الحسية د،ط

الاشـراق الخـامس

فی اصل آخر يندفع به بعض الاشكالات .

ثمّ يجب عليك ان تعلم : ان الوحدة المعتبرة فی موضوع المتناقضين المعدودة من جملة الوحدات الثمان المشهورات للتناقض انما هی الوحده الجسمانيه الوضعية دون العقليّة و الاّ ، لا وجب عند تعقلنا شيئاً واحداً[1] متصفاً بامرين متقابلين التقابل المستحيل و ليس كذلك ، و هذا التخصيص الذی اصّلناه و ان كان امرا غيـر مشهور ولا منصوصاً عليه فی كلام اكابر الحكماء والمنطقيّين ، لكنه يلوح من اشاراتهـم و رموزهـم و يستفاد من آراء اهل الكشف والشهود ويؤدّی اليه التعمق فی المقاصـد العالية كما سينكشف لك ان كنت من اهله فی تحقيق[2] المثل الافلاطونيّـة و بعض الاستبصارات انشاءالله .

الاشـراق السادس :

فی اصل آخر نافع جداً .

ان الحمل والاتحاد بين الشيئين قد يكون ذاتيّاً اوليّاً مبناه : الاتحاد بينهما فی المفهوم والعنوان و قد يكون عرضيّاً متعارفاً معناه : الاتحاد بينهما فی الوجـود دون المفهوم سواء كان المحكوم عليه مفهوماً كليّاً كما فی القضايا الطبيعيّة او يكون افراداً كما فی القضايا المتعارفه و هی اعمّ من ان يكون المحمول ذاتيّاً للموضوع اوعرضيّاً فالحمل فی احدهما بالذات و فی الآخر بالعرض

ثمّ انه قد يصدق معنیً علی نفسه باحد الحملين و يكذب عنها بالآخر كمفهوم الجزئی والتشخص والجنس والفصل واللامفهوم واللاشیء واجتماع النقيضين وشريك

۱ـ ن: جسما واحدا ـ د،ط

۲ـ فی بعض النسخ: فی المثل الافلاطونية .

الباري و عدم‌العدم و اشباهها بل مفهوم‌الحركة والزمان والاستعداد والهيولي[1] و نظايرها . و لهذااعتبروا في شرايط‌التناقض وحدة اخرى[1] من جملة الوحدات و هي وحدةالحمل فان كلاً من‌المذكورات يصدق على نفسه و يكذب عنها لكن بنحوين من‌الحمل لا بنحو آخر ؛ فبهذاالاصل ينحل كثير من‌الاشكالات المختصة بالتعقل .

الاشـراق‌السابع :

في‌الهدايه الى[1] طريق دفع‌الشبهات من هذاالاصل .

و هو : ان ما يستدعيه دلايل اثبات‌الوجود الذهني للاشياء ليس الا ان للاشياء حصولاً عندالذهن بمعانيها و ماهيّاتها لا بهوياتها و شخصياتها و الا لكان الوجود الذهني بعينه وجوداً عينيّاً فلم يكن نحو آخر من‌الوجود هذا «خلف» .

فاذاً مؤدى‌الدلائل حضور معاني‌الاشياء في اذهاننا فالحاضر من‌الجوهر مثلاً ماهيّته لا فرده والحاضر من‌الحيوان مفهومه لا شخص منه و كما ان مفهوم الجوهر جنس عال لما تحته و ليس فرداً لنفسه و الا لكان مركباً من‌الجوهر و شيء آخر يتقوم به فلم يكن ما فرضناه جوهراً مطلقا[1] بل لا بد ان يكون جوهراً باحدالحملين ، عرضاً بالآخر فكذاالحال في تصورناالحيوان المطلق والانسان المطلق و غيرها من‌الحقايق فالحيوان حيوان باحدالوجهين و ليس بحيوان من‌الوجه الآخر والكاتب كاتب من احدالوجهين و غير كاتب من‌الوجه الآخر .

فاجعل هذه‌القاعده مقياساً في‌تعقل اى مفهوم يحصل من‌الموجودات‌العينيّة في ذهنك و من‌ارتكب‌القول بانه عند تصورناالانسان يحصل في‌ذهنناجسم‌ذونمو واغتذاء و حركة اراديّة و ادراكات جزئيّة و كليه بمعنى انه يصدق عليه هذه‌المعاني و يحمل

١ـ في بعض‌النسخ «فلم‌يكن مافرضناه جوهرأمطلقاً جوهراً مطلقاً» والظاهر ان لفظ‌الجوهر بعد مطلقا سقط عن‌الناسخ .

حملاً شايعاً صناعياً، فقد فارق بديهة العقل .

الاشراق الثامن :

فی‌التخلص عن لزوم‌کون شیء واحد جوهراً وکیفاً عند تعقلناالانواع‌الجوهریة

و ذلك لاختلاف نحوی الحمل[1] فیه فان صورة الانسان فی‌العقل انسان ذهنی و کیفیة نفسانیة ولا حاجة الی ارتکاب عروض مفهوم العرض لحقیقة الجوهر و ذاته کما فعله بعض‌الفضلاء [2] .

ولا یصح القول بان صورالجواهر فی‌الذهن مما یصدق علیها مفهوم‌الجوهر بمعنی انها اذا وجدت فی‌الخارج کانت لا فی موضوع کیف و هذاالوجود الذی لها فی‌النفس هو ایضا وجود خارجی اذااعتبر فی ذاته من غیر اعتبار ما هو بحذائه و لیس الا فی موضوع بل صورة الجوهر فی‌النفس ماهیة جوهر و هی فی نفسها فرد من مقولة الکیف .

والسر فی ذلك ان کل ماهیة او معنی لشیء فهو تابع لنحو من‌الوجود یخصه ویترتب علیه‌آثاره المخصوصة و ماهیة الجوهر ماهیة امر وجوده لافی‌الموضوع فکل‌وجود لیس فی‌موضوع تصدق علیه‌ماهیة الجوهر ویتحد به فی‌ظرف ذلك‌الوجود ولا یلزم ان یصدق علی نفس ماهیه‌الجوهر و یتحد به فی ظرف ذلك‌الوجود ولا یلزم ان یصدق علی نفس ماهیةالجوهر المتحدة فی‌الذهن بوجود قائم بموضوع‌الذهنی معنی‌الجوهریة بالحمل‌الشایع اذ لیست هی فی هذاالوجود بصفة ینتزع منهاالعقل معنی‌الجوهریة بل هی بعینها نفس معنی‌الجوهریة بالحمل‌الاولی و هذا و ان کان امراً غریباً حیث ان مفهوم‌المستغنی عن‌الموضوع لا یکون مستغنیاً عنه الا ان‌الفحص

۱ــ نوعی‌الحمل ــ د،ط

۲ــ وهوالمحقق‌الدوانی ملاجلال .

والبرهان اوجباه[۱] .

تفريع تحصيلى

فالطبايع الكليّة العقليّة من حيث كلّيتها[۲] لا يدخل تحت مقولة من المقــولات و من حيث وجودها فى النفس تدخل تحت مقوله الكيف .

شك و تحصيل

فان رجعت و قلت : اليس الجوهر مأخوذاً فى طبايع اجناسه وانواعه وكذاالكم والنسبة فى طبايع افرادهما . كما يقال : الانسان جوهر قابل للابعاد نام حساس ناطق والزمان مقدار غير قار والسطح كم متصل ذوقسمه فى جهتين فكيف لم يكن الانسان جوهراً والزمان والسطح كماً .

فتنبّه و تذكّر ان مجرد كون الجوهر مأخوذاً فى تحديدالانسان مع فصل ، لا يوجب ان يصير هذا المجموع الذى هو حدّالانسان فرداً للجوهر مندرجاً تحته بحيث يصدق عليه بل اللازم حينئذ صدقه على افرادالانسان و انحاء وجوداته و كذا فى ساير انواع المقولات .

الاشـراق التاسع :

فى ذكر نمط آخر الهامىّ ينكشف به كيفيّة وجودالكلّيات فى الذهن .

و قد مرّ فى صدرالبحث : انالنفس بالقياس الى مدركاتها الحسيّة والخيالية[۳]

۱ــ و قد حققنا هذهالمسألة بما لا مزيد عليه فى حواشينا على هذاالكتاب و سيجئ فى آخرالكتاب انشاءالله تعالى .

۲ــ فى بعض النسخ : من حيث كليتها و معقوليتها .

۳ــ : إنها اشبه بالفاعل المخترع ... دفط.

اشبه بالفاعل المخترع منها بالقابل المتصف و به اندفع كثير من المشكلات .

والآن نقول : اما حالها بالقياس الى الصور العقلية للانواع الجوهرية المتأصلة فهى بمجرد اضافه اشراقيه يحصل لها الى ذوات عقليه و مثل مجرّده نوريه واقعه فى عالم الابداع موجوده فى صقع من الربوبية ، و كيفية ادراك النفس ايّاها : ان تلك الصور النقيّة لغاية شرفها و علوّها و بعدها من اقليم النفس المتعلقه بالاجرام ، لم يتيسّر للنفس ان يشاهدها مشاهده تامة نورية و يراها رؤيه كامله عقليه لا لحجاب بينهما او منع من جهتها بل لقصور النفس و عجزها و ضعف ادراكها فلاجرم يشاهدها مشاهدة ضعيفة مثل من ابصر شخصا عن بعد فيحتمل عنده اشياء كثيرة فكذلك يحتمل المثال النورى والصورة العقلية القائمه بذاتها عند ملاحظة النفس اياها [1] الابهام والاشتراك بالنسبة الى اشخاص هى معاليل لتلك الصورة العقلية كما ستعلم والمعلول ايضا متحد مع علته ضربا من الاتحاد .

فالنفس الانسانية ما دامت فى هذا العالم يكون تعقلها للاشياء العقلية والذوات المفارقه الوجودات تعقلا ضعيفا ولاجل ضعف الادراك يكون المدرك وان كان قويا شديد القوه قابلا للاشتراك بين جزئيات يكون لها ارتباط معلولى بذلك المدرك العقلى لانها اشباح لحقيقته و «مثل» لذاته ولاعجب فى ان يكون مفهوم المشتق عن معنى له ارتباط تام بشئ او اشياء محمولا عليه اوعليها «بهوهو» اولا ترى ان الناطق والحساس يحملان على افراد الانسان و افراد الحيوان و ليس ملاك الاتحاد والحمل فى مفهوميهما الا كونهما مأخوذين من الصوره الانسانية والحيوانية ، بل هذان الفصلان هما عين ذات الجوهر الناطق والجوهر الحساس وحقيقة هذين الجوهرين مغايرة لجوهر البدن و كذا للمركب من النفس والبدن ، مغايرة الجزء للكل و مع مغايرتها للاشخاص بوجه،

١ـ عند ملاحظة اياها ، الكلية والابهام والاشتراك.... «ط» .

فهي محموله عليها متحده بها و ليس منشأ الحمل و مصحح الاتحاد الا كون النفس مقوما للبدن بحسب الوجود و للمجموع بحسب المعنى والقوام و اذا كان كذلك فلا شك ان ارتباط كل واحد من المثل العقلية والذوات النوريّة الادراكيّة التي هي ارباب الاصنام الجسمانية الى اصنامها اوكد من ارتباط النفوس الى الابدان والاشخاص فيكون حمل المعنى المشتق المأخوذ من كل واحد منها على اشخاص صنمه وصدقه عليها اولى من حمل المشتق من النفس كالناطق و الحساس على الاشخاص المندرجه تحتهما على ما هو المشهور و عليه الجمهور وليكن هذا عندك شاهداً على وجود المثل النوريّة ـ الافلاطونيّة .

كشفٌ و انارةٌ

فالنفس عند ادراكها للمعقولات الكليّة تشاهد ذواتاً نوريّة مجردة لابتجريد النفس اياها و انتزاع معقولها من محسوسها كما عليه جمهور الحكماء بل بانتقال و مسافرة يقع لها من المحسوس الى المتخيّل ثمّ منه الى المعقول و ارتحال لها من الدنيا الى الاُخرى[1] ثمّ الى ماورائهما [اى الدنيا والآخرة] .

و في قوله تعالى : «ولقد علمتم النشأة الاولى فلولاتذكرون[2]» اشارة الى هذا المعنى اى تقدم النشأة الدنيا على النّشأة الاُخرى من جهة انتقال النفس من ادراك المحسوسات الى ماورائهما فان معرفة امور الآخرة على الحقيقة في معرفة امور الدّنيا على ان[3] مفهوميهما من جنس المضاف واحد المضافين لا يعرف الا مع الآخر ، ولهذا قيل: «الدنيا مرءآت الآخرة» والعارف بمشاهدة احوال الانسان هيهنا يحكم باحواله

۱ـ الى الاُخرة «خ ـ ل» .

۲ـ : الواقعة سورة ٥٦ ، آية ٦٢ .

۳ـ : في بعض النسخ : لان مفهوميهما .

فی‌القيامة و منزلته عندالله يوم‌الآخرة .

و اعلم ان لهذه‌المسئلة على هذاالوجه الذی ادركه‌الراسخون‌فی‌الحكمة‌مدخلاً عظيماً فی تحقيق‌المعادين الجسمانی والروحانی و كثير من‌المقاصدالايمانية و لهذا بسطناالقول فيها فی‌الاسفارالاربعة بسطا كثيرا ثمّ فی‌الحكمة المتعالية بسطاً متوسّطاً واقتصرنا هيهنا على هذاالقدر اذ فيه كفاية للمستبصر .

الاشـراق‌العـاشر :

فی دفع‌الاشكال‌اللازم على طريقةالجمهور من صيرورة شیء واحد جوهـراً و كيفاً عند تصورناالجوهر على منهج آخر يناسب طريقتهم من غير لزوم ما يلتزمه‌القائل بانقلاب‌الماهية‌الجوهر والكم وغيرهما كيفا فی‌الذهن[1]، ولا ارتكاب مايرتكبه‌معاصره الجليل[2] من ان اطلاق‌الكيف على‌المعلوم والصورالنفسانية من باب‌المجاز والتشبيه ، بل مع‌التحفّظ على قاعدة كون‌العلم بكل مقولة من تلك‌المقولة و مع تسليم كـون العلوم كلها كيفيات فی‌الواقع .

بيان ذلك : انه كما يوجد فی‌الخارج شخص كزيد مثلاً و يوجد معه صفاتـه و اعراضه وذاتياته وعرضياته، كالنامی والحساس‌والناطق وكالابيض‌والماشی‌والضاحك فهی موجودات بوجود زيد، اذالوجـود المنسوب الی زيـد هو بعينه منسوب الی ذاتياته بالذات و الی عرضياته بالعرض و مصحح‌الاول‌التقويم و مصحح‌الثانی‌العروض و كما ان كون‌الجوهر ذاتياً و جنساً لزيد لا يستلزم كونه ذاتيّاً للضاحك والكاتب بل ولا للناطق ايضاً لان‌الجنس غير مقوّم للفصل ، فكذلك‌الحال فی‌المـوجودالذهنی

١ـ والقائل هوالسيد السند صدرالدين‌الشيرازی «سيدالمدققين»

٢ـ و هوالعلامةالدوانی فی تعليقاته على‌التجريد .

النفسانی ، فان من جملة الحقایق الکلیة الخارجیّة العلم و اذا وجد فرد منه فی النفس و هی مادّة عقلیه ، کما ان الهیولی مادة حسیّة ، فانما یتعین ذلك الفرد من العلم و یتحصل بان یکون متحداً مع ماهیّة المعلوم ویکون ذلك الفرد من العلم جوهراً او کمّاً او کیفاً او اضافة فعند ذلك یصدق علیه الکیف والجوهر معاً ، لا بان یکون کلاهما مقولة له ای جنساً عالیاً بل بان یکون احدهما جنساً مقوما له والآخر عرضا عامّاً ، لکن الاولی والاقرب الی التحقیق ان یکون الکیف جنساً بعیداً له ، والعلم جنساً قریباً والجوهر عرضا عامّا له والانسان مثلاً فصلاً محصّلاً له و متحداً به بحیث یصیر مطلق العلم بانضمام هذه الحقیقة المعلومة الیه ذاتاً واحدة مطابقة لها و هذا ما قصدنا ایراده مناسباً لانظار الباحثین من المتأخرین والله الهادی الی طریق الحق والیقین .

الشّاهد الثالث

فی الاشارة الی واجب الوجود وما یلیق بجلاله ومرتبته و انّ ایّته وحدة تخصّه و ایّته نعوت تخصّه و فیه اشراقات

الأوّل : فی اثبات الوجود الغنی الواجبی . الوجود[1] اما متعلق بغیره بوجه من الوجوه و اما غیر متعلق بشیء اصلا والمتعلق بغیره اما لکونه موجودا بعد العدم واما لامکانه و اما لکونه ذا ماهیّة ، فالأوّل تحلله الی عدم سابق و وجود و کون ذلك الوجود بعد العدم والعدم بما هو عدم نفی محض لا یصلح ان یتعلق بشیء وکون الوجود بعد العدم من اللوازم الضروریّة لمثله ؛ و لوازم الشیء لذاته غیر مجعولة

۱ــ الوجود اما متعلق. «داط ــ ۲، ص۹»

فالمتعلق بالغير فيه هو اصل الوجود .

واماالامكان فهو امر" اعتباری سلبی‌لکون مفهومه سلب‌ضرورةالوجود والعدم عن‌الماهية فلا يوجب تعلقاً بغيره كما لا يكون معلولاً لعلة مباينة للماهيـة- اصلا‌لكونه من‌لوازم‌الماهيات الامكانيه- كما ان‌الحدوث من لوازم الوجودات‌الحادثة .
و اماالماهيـة ، فهی ليست سبباً للحاجة الی‌العلة ولا هی ايضاً مجعوله- متعلقه- بالجاعل لما سيأتی من‌البراهين ولا موجودة بذاتها الا بالعرض و بتبعيـة الوجودات ، فبقی ان المتعلق بغيره هو وجودالشیء لا ماهيته ولا شیء آخر .

فالوجود المتعلق بالغير المتقوم به يستدعی ان يكون ما يتقوم به وجوداً ايضاً اذ غيرالوجود لا يتصور ان يكون مقوماً للوجود فان كان ذلك‌المقوم قائـماً بنفسه فهوالمطلوب وان‌كان قائماً بغيره فننقل‌الكلام الی ذلك‌المقوم الآخر و هكذا الی ان يتسلسل او يدور اوينتهی الی وجود قائم بذاته غير متعلق بغيره .

ثمّ جميع تلك‌الوجودات المتسلسله- اوالدايره- فی حكم وجود واحدفی‌تقوّمها بغيره و هوالواجب جلّ ذكره فهو اصل‌الوجودات وماسواه فروعه وهوالنورالقيومی وماسواه اشراقاته والماهيات اظلاله ، «الله نورالسماوات والارض[١]»، فليذعن انه قائم بذاته والوجودات ذوات‌الماهيات شئونه و اعتباراته ووجوهه و حيثياته «الا له الخلق والأمر» .

١ــ سورة ٢٢ النور ، آية ٥٣ .

الاشـراق الثانی :

فی وحدانیّة الواجب تعالی

ان لنا باعلام الهی برهاناً عرشیاً علی هذاالمطلب الشریف الذی هو الوجهةالکبری لاهل السلوك محکماً فی سماء وثاقته التی «ملئت حرساً شدیداً لایصل الیه لمس شیاطین الاوهام و لا یمسّه القاعدون منه مقاعِد للسّمع الاالمطهّرون» من الارجاس النفسانیة المکتسبة من ظلمات الاجسام .

بیان ذلك : ان الواجب لما کان ینتهی[1] الیه سلسلةالحاجات والتعلقات فلیس وجوده متوقفاً علی شیٔ فیکون بسیطالحقیقة من جمیع الوجوه وذاته[2] واجب الوجود من جمیع الجهات کما انه واجب الوجود بالذات فلیس فیه جهة امکانیة او امتناعیّة والا لزم الترکیب المستدعی للامکان و ذلك مستحیل . فاذا تمهّدت هذه المقدمة التی مفادها : ان کل وجود و کل کمال لوجود یجب ان یکون حاصلاً لذاته تعالی او فایضاً عنه مترشحاً من لَدُنه علی غیره کما قال «ربّنا وَسِعتَ کلَّ شیٔ رحمةً و علماً[3]» ، و هما عمن ذاته فلو کان فی الوجود واجب غیره فیکون لا محالة منفصل الذات عنه لاستحالة ان یکون بین الواجبین علاقةذاتیّة موجبة لتعلق احدهما بالآخر والا لزم معلولیّة احدهما او کلیهما و هو خرق الفرض ، فلکل منهما اذن مرتبة من الکمال الوجودی لیس للآخر ولا منبعثا منه فایضا من لَدُنه ، فیکون کل منهما عادما لکمال وجودی و فاقداً لتحصّل ثانوی[4] فذات کل منهما لایکون محض حیثیّة

۱ـ لما کان منتهی سلسلةالحاجات ، د،ط ـ آ،ق .

۲ـ فذاته واجب الوجود ـ آ ، ق

۳ـ : سورةالمؤمن ٤١، آیة ۷ الذین یحملون العرش ومن حوله یسبحون بحمد ربهم و یؤمنون به و یستغفرون للذین آمنوا ربنا وسعت کل شیٔ رحمةو علما..... الخ ـ و اعلم ان فی نسخة : د،ط و آ،ق لیست هذه الآیة و کذلك : و هما عین ذاته ٤ـ فاقدا لتحصیل ثانوی ، آ،ق

الفعليّة والوجوب ، بل قد يكون ذاته بحسب ذاته مصداقاً لحصول شيء وفقدان شيء آخر كلا هما من طبيعة الوجود بما هو وجود ولا يكون ذاته وجوداً خالصاً ولاواحداً حقيقيّاً ، والتركيب ينافي الوجوب الذاتي كما مرت الاشارة اليه .

فالواجب الوجود بالذات يجب ان يكون من فرط الفعليّة وكمال التحصيل جامعاً لجميع النشئآت الوجودية فلا مكافيء له في الوجود ولا ندّ ولا شبه ، بل ذاته من تمام الفضيلة يجب ان يكون مستند جميع الكمالات و منبع كل الخيرات فيكون بهذا المعنى تامّاً فوق التمام .

الاشـراق الثالث :

في صفاته تعـالى .

صفات الواجب جل اسمه ليست زائدة على ذاته كما يقوله الاشاعرة الصفاتيّون ولا منفية[1] عنه كمايقوله المعتزلة المعطلون النافون لصفاته المثبتون لاثارهـا تعالى ذاته عن التشبيه والتعطيل جميعاً و عن الغلوّ في حقّه[2] والتقصير. بل وجوده الذي هو ذاته هو بعينه مظهر جميع صفاته الكماليّة من غير لزوم كثرة وانفعال و قبول وفعل ، والفرق بين ذاته وصفاته كالفرق بين الوجود والماهيّة في ذوات الماهيات الاان الواجب لا ماهيّة له لانه صرف الوجود[3] و انيّته اولى انبجست منه الانيات كلها ، فكـما ان الوجود موجود[4] في نفسه من حيث نفسه والماهية ليست موجودة في نفسها من حيث نفسها بل من حيث الوجود فكذلك صفات الحق و اسماؤه موجودات لافي انفسها من

١ـ ولا منتفية عنه ـ آ،ق .

٢ـ :و عن الزيغ في حقه والتقصير . د ـ ط .

٣ـ : لانه صرف انية اولى انبجست ... في بعض النسخ و من جملتها نسخة : آ،ق و نسخة د ـ ط

٤ـ في بعض النسخ : وكما ان الوجود موجود...

حيث الحقيقة الأحدية[1] (لا في انفسها من حيث انفسها بل من ..... خ ل)

الاشراق الرابع :

في قدرته تعالى و علمه .

قدرته افاضة الاشياء عنه لمشيئته التي لا يزيد على ذاته و هي العناية الأزليّة . و علمه ، و هو نفس هذه العناية عبارة عن انكشاف ذاته بوجه يفيض منه الخيرات على ذاته بذاته .

الاشـراق الخـامس

في علمه بغـير ذاتـه .

مناط[2] علمه الكمالي بالممكنات ليس كما ذهب اليه «المشاؤن» وتبعهم «الشيخان ابونصر و ابوعلي و بهمنيار» و غيرهم : من ارتسام صور الاشياء في ذاته وتقرير رسوم المدركات واشباح الممكنات في نفسه ولا كما ذهب اليه «الاشراقيـون» و تبـعهم «الشيخ السهروردي» صاحب حكمة الاشراق من كون مناط علمه بالاشياء الممكنة هي نفس حضور تلك الاشياء المباينة وجودها عن وجوده ولا ما ذهب اليه «المعتزلة» القائلون بثبوت المعدومات .

ولا ما ذهب اليه «افلاطن» القائل بقيام المثُل والصور المجردة بذواتها ولا ما استقرّ عليه رأي «فرفوريوس» القائل باتحاد العاقل والمعقول . «و ان كان لكل من هذه المذاهب الأربعة وجها صحيحا لعلمه التفصيلي الذي هو بعد الذات» ولا الـذي استراحت اليه[3] قلوب المتأخّرين من العلم الاجمالي على النحو الذي حصّلوه و قرّروه

---

١ . في بعض النسخ : لا في انفسها من حيث انفسها بل من حيث الحقيقة الاحدية .

٢ـ في بعض النسخ ليس لفظ : «المناط» و هكذا لفظ «الكمالي»

٣ـ في نسخة «ط» : ولا الذي استراحت قلوب المتأخرين اليه .

فی کتبهم بل کما علّمنااللّه سبحانه بطریق اختصاصی سوی هذه‌الطّرق‌المذکورة ولا اری فی‌التنصیص علیه مصلحة لغموضه و عسر ادراکه علی‌الاکثرالافهام ، ولکنی اشیر الیه اشارة یهتدی بها الیه من وفق له وخلق له و هو ان ذاته تعالیٰ فی‌مرتبةذاته مظهر جمیع صفاته و اسمائه کلّها وهی ایضاً «مجلاة» یری بها و فیها صور جمیع‌الممکنات من غیر حلول ولا اتّحاد اذالحلول یقتضی وجود شیئین لکل منهما وجود یغایر وجود صاحبه والاتحاد یستدعی ثبوت امرین یشترکان فی وجود واحـد ینسب ذلک‌الوجود الیٰ کل منهما بالذات ، و هناک لیس کذلک کما اشرنا الیه بل ذاته بمنزلة مرءآت تری فیها صورالموجودات کلّها و لیس وجودالمرءآت وجود ما یترائی فیها اصلاً .

اشارةٌ تمثیلیّةٌ

و اعلم ان امرالمرءآت عجیب و قد خلقهااللّه عبرة للناظرین و ذلک: ان ما یظهر فیه ویترائیٰ من‌الصور[1] لیست هی بعینها الاشخاص‌الخارجیة کما ذهب الیه‌الریاضیون القائلون بخروج‌الشّعاع ، ولا هی صور منطبعة فیها کما اختاره‌الطبیعیون ، ولا هی من موجودات عالم‌المثال کما زعمه‌الاشراقیّون . فان کلاً من هذه‌الوجوه‌الثـلاثة مقدوح مردود بوجوه من‌القدح والرّد کما هو مشروح فی کتب‌الحکماء ، بل‌الصواب مااهتدینا الیه بنورالاعلام الربانی الخاصی و هو : ان تلک‌الصور موجودات لا بالذات بل بالعرض بتبعیّة وجودالاشخاص المقترنة بجسم مُشِفٍّ وسطح صقیل علی‌شرایط مخصوصة فوجودها فی‌الخارج وجودالحکایة بما هی حکایة و هکذا یکون وجـود الماهیات والطبایع الکلیّة عندنا فی‌الخارج، فالکلی الطبیعی ای‌الماهیة من‌حیث‌هی، موجود بالعرض لانه‌حکایةالوجود لیس‌معدوماً مطلقاً کماعلیه‌المتکلّمون ولاموجوداً

۱ـ و یراها من‌الصور ـ د،ط ـ آ،ق .

اصلياً [١] كما عليه‌الحكماء بل له وجود ظلّي كما سينكشف لك انشاءالله تعالى .

تكملـة

علمه بالجزئيات‌المادئة على وزان فاعليته فان جهة‌الايجاد للاشياء والعالمية بها فيه تعالى واحدة كما برهن عليه ، فوجودالاشياء له عين علمه تعالى بها [٢] هذا في‌العلم الذي مع‌الايجاد و اما علمه‌المتقدم على‌الايجاد فقداهتديت اليه فتذكره .

اشارة عـرفانيـة

ان من شرح‌الله صدره للاسلام و قذف في‌قلبه نورالايمان يرى ان لله تعالى علماً تابعاً للمعلوم من صور حقايق‌الاسماءالالهيّة و يرى ان له علـماً متبوعاً مقـدما على ايجادالمعلوم من صور الموجودات‌العينية فهو مفتوح‌العينين فباحدى عينيه يرى‌كونه تعالى مرءآتا لصورالممكنات، و بالاخـرى يرى كونها بحقايقهـاالوجودية مرائى وجهه [٣] يشاهد فيها صور اسمائه تعالى .

الاشـراق‌السادس :
في‌الاشارة الى اسمائه‌الحسنى

قال‌الله جلّ اسمه : «قل كلٌّ يعمل على شاكلته [٤]» اى : لايعمل الا ما يشاكلـه بمعنى ان‌الذى يظهر منه يدلّ على ما هو فى نفسه عليه . والعالَم عمل‌الله وصـنعته (صنعه خ،ل) فعمله على‌شاكلته ، فما في‌العالم شيء الا وله في‌الله اصله [٥] وكل ماله حد

١ـ في‌بعض‌النسخ ولا موجوداً اصيلاً .
٢ـ في اكثرالنسخ : فوجودالاشياء لم عين علمه
٣ـ كلمة وجهه ليست في‌النسخ‌المخطوطة .
٤ـ سورة ١٧ـ آية ٨٤
٥ـ فمامن‌شيء الا وله في‌الله اصل ـ كذا وجد في بعض‌النسخ ومن جملتها نسخة مخطوطة عندى ولكن في اكثرالنسخ : وله في‌الله اصله

نوعى مما فى‌العالم فهو منحصر فى عشر مقولات اذ كان موجوداً على صورة موجده .

فجوهر العالم صورة و مثال لذات‌الموجد و اعراضه لصفاته . فمتاه لأزله و اينه لاستوائه على‌العرش و كمه لعدد اسمائه و كيفه لرضاه و غضبه ووضعه لقيامه بذاته و «يداه مبسوطتان[١]» وجدته‌لكونه‌مالك‌الملك و اضافته‌لربوبيّته وان‌يفعل‌لايجاده وان ينفعل لاجابته من سئله وعلى هذاالقياس اجناس‌المقولات وانواعها و افرادها .

فما من شئ ظهر فى‌العالم الاوله فى‌الحضرة‌الالهيّة صورة تشاكله و لولا هى ما ظهر لانّ وجودالمعلول كما سيأتى ناش من وجودالعلّة فكل ما فى‌الكون ظل لما فى‌العالم العقلى وكلّ صورة معقولة هى على مثال ما فى‌الحضرة‌الالهيّة .

ولكن يجب ان يتصوّر و يعتقد ماهناك على وجه اعلى واشرف والا فذاته فى غاية‌الأحديّة والجلالة لا يشابه شيئاً ولا يشابهه شيء بوجه من‌الوجوه .

فليس بجوهر والالكان له‌ماهية ولكان مشتركا مع‌غيره فى‌مقولة‌الجوهر فيمتاز بفصل فيتركّب ذاته و هو محال ولا يوصف ذاته بصفة زائدة كما علمت فتعالى [من] ان يكون له كيف او كم او وضع او اين او متى او جدة او فعل او انفعال .

وفعله ليس الا اضافته‌القيوميّة المصحّحة لجميع‌الاضافات له مثل‌العالميّة والقادريّة والمريديّة والكلام والرازقيّة والسمع والبصر و غيره فله اضافة واحدة فقط يصحّح جميع الاضافات الفعليّة كما ان له ذاتا واحدة يصحح جميع الكمالات الوجوديّة .

الاشراق‌السابع :

فى نفى‌الحدّ والبرهان عنه تعالى

قد مرّ انّ ذاته تعالى صرف‌الوجود الذى لا اتمّ منه والوجود اعرف‌الاشياء

١ـ قالت‌اليهود يدالله مغلولة غلت ايديهم ولعنوا بما قالوا بل‌يداه‌مبسوطتان... الخ . سورة ٥ المائدة آية ٦٩

و ابسطها فلا معرّف له ولا كاشف فلا جزء له خارجيّاً واذ لا ماهيّة (له د،ط) فلا جنس له ولا فصل فلا حد اه لتركيب الحد منهما غالباً و لبساطته . وما لا حدّ له فلا برهان عليه اذالحدّ والبرهان يتشاركان في الحدود ؛ فذات الباری مما لا حدّ له ولا برهان عليه .

واما صفاته و اسماؤه فلا استحالة في كون معانيها ذوات حدود و براهين لأنها مفهومات كليّة من حيث مفهوماتها واما مفهوم اسم «الله» ومعناه ؛ فوجود جميع الموجودات برهانه و حدود جميع الحقايق الامكانيّة واقعة في حدّه .

تفريعٌ عرشيٌّ

فالعالم صورةالحق واسمهوالغيبمعنىالاسم الباطن والشّهادة معنىالاسم الظّاهر و هذا ايضاً من الحكم التى «لايمسّها الاّالمطهرون [1] » .

الاشـراق الثـامن :
فی الفرق بین الأسم والصّفة :

مفهوم المشتقّ عندالجمهور منعلماءالكلام منحصل" من الذات و الصفة و النّسبة وعند بعض المحققين [2] هو عين الصفة لاتحاد العرض والعرضى عنده بالذات والفرق بكون الصفة عرضاً غير محمول اذا اُخذ في العقل «بشرط لاشیء» و عرضيّاً محمولاً اذا اخذ «لابشرط» وهذا كالفرق بين الجزءالصورى والفصل و كذا بين الجزء المادى والجنس .

۱ـ في كتاب مكنون ، لايمسه الاالمطهرون ، سوره الواقعه ، ۵۶، آية ۷۷، ۷۸
۲ـ وهو العلامةالدوانی ، (ره) صرح بذلك فی حواشی التجريد نقلنا كلامه فی تعليقاتنا على المشاعر و حواشينا على هذاالكتاب .

وعند بعض[1] «هو الذات مع انسبة الى المبـدء على وجه يكـون النسبة داخلة في المفهوم والمبدء خارجاً» . والحق ان مفهوم المشتق ما ثبت له مبـدء الاشتقاق مطلقا اعم من ثبوت الشئ لغيره او لما هو جزئه او لنفسه ، ففي الاول يكون ذلك ـ الثبوت المطلق مناط اتصاف امر مباين بذلك الشئ وفي الثاني يكون مناط اتصاف ـ الكل بجزئه وفي الثالث يكون مناط اتصاف الشئ بنفسه .

فاذا تحقق ذلك فنقول : الفرق بين اسماءالله و صفاته في عرف العرفاء كالفـرق بين المركّب والبسيط فانهم صرحوا بان الذات مع اعتبار صفة من الصفات هـو الاسم وقد يقال : الاسم للصفة اذالذات مشترك بين الاسماء كلها والتكثر فيها بسبب تكثر ـ الصفات و لذااختلفوا في ان الاسم عين الذات ام غيره .

ولو كان المراد منه مجرد اللفظ لم يتصور الشك والاختلاف في كونه غير الذات فهذه الالفاظ هي اسماء الاسماء فلا تغفل .

الاشـراق التاسع :

في بيان وثاقة هذاالمسلك الذي سلكناه في الوصول الى الحق و صفاته و آثاره .

اعلم ان الطرّق الى الله و صفاته و افعاله كثيرة منها : طريق الماهيات اذ كلّ ما له ماهيّة غير الوجود فالوجود لها من العوارض المستفادة من الغير لاستحالة كون الوجود من اللوازم للماهيّة والا لكان وجودها متقدّماً على وجودها ولكانت موجودة سواء فرضت موجودة او معدومة كما هو شأن اتصاف الماهيات بلوازمها .

فما يجب وجوده لا يكون وجوده الاّ عين ذاته ، و جميع الجواهر والاعـراض لكونها واقعة تحت المقولات فيـحتاج الى فصول يكون ذاتها متقوّمة من الامرين

ا ـ والمراد من هذاالقائل هوالمحقق الشريف في حواشي المطالع اول كتاب شرح المطالع للعلامة ـ الرازي مولانا قطب الدين) .

فهي اذاً وجودها غير ماهيتها .

فاذا كان واجب‌الوجود محض‌الوجود فلا واجب غيره والا لكان احدهما وجوداً و زايداً فيصير معلولاً[١] هذا خلف .

و منها : طريق‌الجسم و تركبه من‌الهيولي والصورة و كون كل منهما لتلازمهما و معيتهما في‌الوجود ، مفتقراً الي صاحبتها فلهما موجد غيرهما لا يكون جسماً ولا جسمانياً ، وايضاً الاجسام متناهية و لها موجد غير جسم فشهدت بوجود مُبدع .

و منها : طريق‌الحركة من جهة حدوثها و تجددها و افتقارها الي فاعل حافظ للزمان و محدّد للمكان و مفيد لجسم تقبل حركات غير متناهية عن قوّة غير متناهية لتنظم[٢] به وجود كل حادث ، ولا بدّ ايضاً ان يكون غاية هذه‌الحركات والاشواق امراً عقلياً لا يقع تحت تغيّر و نقصان ، فالحركات دلّت علي وجود فاعل و غاية يكون مقدساً عن‌الحدوث والافول والعدم والنقصان والامكان «جلت كبريائه» .

و منها : طريق معرفة‌النفس و كونها جوهراً ملكوتياً خارجاً من حدالقوّة والاستعداد الي حدالكمال العقلي فلا بدّ لها من مُكمّل عقلي مخرج لها من‌القوّة الي‌الفعل ومن‌النقص الي‌الكمال فلا بدّ و انلا يكون عقلاً[٣] بالقوّة والا لكان معطي الكمال قاصراً عنه ، و ايضاً لاحتاج الي مخرج آخر فاما ان يتسلسل او يدور و هما مستحيلان او ينتهي الي عقل و عاقل بالفعل و هو اماالباري او ملك مُقرّب من مبدعاته فالنّفس صراط‌الله الذي يفضي لسالكه اليه تعالي و باب‌الله الاعظم .

و منها : طريق‌النظر الي مجموع‌العالم وانه شخص واحدله وحدة شخصيّة لارتباط اجزائه بعضها ببعض و له حاجة الي مؤثّر غيره ، لامكانه و حدوثه وافتقاره وذلك ـ

١ـ في‌النسخة «ط» : فيصير معلول‌المميز : والظاهرانه غير صحيح .

٢ـ لينتظم به... «ط» ، آ ، ق ٣ـ: ولا بد انلا يكون ... آ،ق

المؤثر هو الواجب .

ولما استحال وجود عالمين فلا واجب غيرواحد والا لكان له عالم آخر والبرهان قائم على عدم تعددالعالم كما بيّناه في موضعه ، الى غيرذلك من الطرق التي يطول الكلام بذكرها .

والذي اخترناه اولاً من النظر في اصل الوجود وما يلزمه هو اوثقها و اشرفها و اسرعها في الوصول واغناها عن ملاحظة الاغيار وهو طريقة الصديقين الذين يستشهدون بالحق على كل شيء لا بغيره عليه وان كان غيره موصلاً ايضاً كما في قوله تعالى : «سنريهم آياتنا في الآفاق و في انفسهم حتى يتبيّن[1] لهم انّه الحق» اشارة الى طريقة طائفة من المتفكرين في خلق السماوات والارض و ملكوتهما ، و قوله: «أو لم يكف بربك انه على كل شيء شهيد[2]» اشارة الى طريقة قوم لا ينظرون الى غيروجهه الكريم و يستشهدون به عليه[3] و على كل شيء فيشاهدون جميع الموجودات في الحضرة الالهيّة و يعرفونها في اسمائه و صفاته ؛ فما من شيء الاوله اصل في عالم الاسماء الالهيّة .

وبعد هذاالطريق في الاحكام والشرف طريق معرفة النفس لكونها امّ الفضايل و مادة الحقايق ففي هذه الطريقة يكون المسافر عين الطريق ، فيمتاز عن ساير الطرق المذكورة بهذاالوجه واما طريقة الصديقين فيفضل عليها و على غيرها بأنّ السالك والمسلك والمسلوك منه والمسلوك اليه كله واحد و هوالبرهان على ذاته «شهدالله[4] انّه لااله الاّ هو» .

١ـ سورة ٤١،آية ٥٣ ٢ـ سورة ٤١ـ ، آية ٥٦

٣ـ في بعض النسخ : ويستشهدون به على كل شيء «ط ـ آق ـ ه ى و نسخة م د»

٤ـ سورة ٣، آية ١٨

تنبيه

ان ما ذكره بعض متأخري الفضلاء من نواحي فارس[١] فيما ادّعاه من البرهان على وجوده تعالى من غير الاستعانة بابطال التسلسل دون الدور فيه مغالطة و هو قوله : «لو انحصرت الموجودات في الممكنات لزم الدّور اذ تحقق موجود ما ، متوقف على هذا التقدير على ايجاد ما ، و تحقق ايجاد ما ، يتوقف ايضاً على تحقق موجود ما ، لان الشيء مالم يوجَد لم يوجِد» وكذا قوله : «ليس للموجود المطلق من حيث هو موجود مبدء والالزم تقدم الشيء على نفسه . انتهى» .

وجه المغالطة ما اشرنا اليه سابقاً: انّ استحالة تقدّم الشيء على نفسه واستحالة التناقض انما يظهر في موضوع[٢] الوحدة العدديّة لا في الوحدة النوعي واشباهه .

الاشراق العاشر :
في انّه جلّ اسمه كل الوجود

قولٌ اجمالي : كل بسيط الحقيقة من جميع الوجوه فهو بوحدته كلّ الاشياء والا لكان ذاته متحصل القوام من هويّة امر ولا هويّة امر ولو في العقل .

قول تفصيلي : اذا قلنا الانسان يسلب عن الفرس او الفرسيّة ، فليس هو من حيث هو انسان لافرس والالزم من تعقله تعقل ذلك السلب سلباً بحتاً بل سلب نحو من الوجود.

فكل مصداق لايجاب سلب المحمول عنه ، لايكون الا مركباً فانّ لك ان تحضر في الذهن صورته[٣] و صورة ذلك المحمول مواطاةً اواشتقاقاً ، فتقايس بينهما و تسلب

---

١ ـ والقائل هو المحقق الخفري في حواشي التجريد والمصنف ذكر هذا القول في اكثر كتبه و زيفه في الاسفار بما لا مزيد عليه واورد عليه ايضاً الحكيم المحقق صاحب الشوارق في تعاليقه على حواشي الخفري

٢ ـ في موضع الوحدة العددية ، ن‌خ

٣ ـ في بعض النسخ : بأن يحضر الذهن هو وذلك المحمول مواطاة او اشتقاقا .....

احدهما عن الآخر فما به الشيء هوهو غير ما به يصدق عليه انّه ليس بكاتب، فلايكون صورة زيد بما هي صورة زيد ليس بكاتب، و الاّ لكان زيد من حيث هو زيد عدماً بحتاً بل لا بدّ و ان يكون موضوع هذه القضيّة مركباً من صورة زيد و امر آخر به يكون مسلوباً عنه الكتابة من قوّة او استعداد فان الفعل المطلق لا يكون هو بعينه من حيث هو بالفعل عدم شيء آخر الا ان يكون فيه تركيب من فعل و قوة ولو في العقل بمحض[1] تحليله الى ماهيّة و وجود و امكان و وجوب، و واجب الوجود لمّا كان مجرد الوجود القائم بذاته من غير شايبة كثرة اصلاً فلا يسلب عنه شيء من الاشياء فهو تمام كل شيء و كماله فالمسلوب عنه ليس الا قصورات الاشياء لأنّه تمامها و تمام الشيء احق به و اوكد له من نفسه و اليه الاشارة في قوله: «وما رمَيت اذرميت ولكنّ الله رمى[2]» و قوله: «وما من نجوى ثلاثة[3] الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم» فهو رابع الثلاثة و خامس الأربعة و سادس الخمسة لانه بوحدانيّته كل الاشياء و ليس هو شيئاً من الأشياء لأنّ وحدته ليست عدديّة من جنس وحدات الموجودات حتى يحصل من تكررها الأعداد بل وحدة حقيقية لا مكافيء لها في الوجود و لهذا «كفّر الذين قالوا: ان الله ثالث[4] ثلاثة» ولو قالوا ثالث اثنين لم يكونوا كفّاراً.

ومن الشواهد البيّنة على هذه الدعوى قوله تعالى[5]: «هومعكم اينما كنتم» فان هذه المعيّة ليست ممازجة ولا مداخلة ولا حلولاً ولا اتحاداً ولا معيّة في المرتبة ولا في درجة الوجود ولا في الزمان ولا في الوضع تعالى عن كل ذلك علوّاً كبيراً «فهو الأول والآخر والظاهر والباطن و هو بكل شيء عليم[6]».

١ـ بحسب تحليله ـ د،ط ـ آ،ق

٢ـ سورة ٨، آية ١٧

٣ـ سورة ٥٨، آية ٨

٤ـ سورة ٥، آية ٧٨

٥ـ سورة ٥٧، آية ٤

٦ـ سورة٥٧، آية ٣

الاشراق الحادي عشر :

في ان الوجود هو الواجب الواحد الحق وكل ما سواه باطل دون وجهه الكريم

العلّيّة والمعلوليه عندنا لايكون الا بنفس الوجود لما ستعلم : ان الماهيات لا تأصّل لها في الكون حسبما وقعت اليه الاشارة .

والجاعل التام بنفس وجوده جاعل، والمجعول انّما هو وجود الشئ لا صفة من صفاته والا لكان في ذاته مستغنياً عن الجاعل ، فالجعل ابداع هويّة الشئ و ذاته التى هي نحو وجوده الخاص كما ستطلع على براهينه .

فاذا تمهّد هذا فنقول: كل ما هو معلول لفاعل فهو في ذاته متعلّق ومرتبط به فيجب ان يكون ذاته بما هي ذاته عين معنى التعلّق والارتباط به والا فلو كانت له حقيقة غير التّعلق والارتباط بالغير ويكون التعلق بجاعلها صفة زايدة عليها ، وكل صفة زايدة على الذات فوجودها بعد وجود الذات لان ثبوت شئ لشئ فرع ثبوت المثبت له ، فلايكون مافرضناه مجعولاً ، مجعولاً بل [غيره] فيكون ذلك الغير مرتبطاً له[1] ويكون هذا المفروض مستقل الحقيقة مستغني الهويّة عن السّبب الفاعلي و هو خرق الفرض. فاذا ثبت ان كل علّة بما هي عله ، علّة بذاتها و كلّ معلول بما هو معلول معلول بذاته و ثبت ايضاً ان ذات العلّة الجاعلة هي عين وجودها و ذات المعلول هي عين وجوده اذ الماهيات امور اعتباريّة تنتزع من انحاء الوجودات بحسب العقل فينكشف ان المسمى بالمعلول ليس بالحقيقة هويّة مباينة لهوية علّته المفيضة اياه ولا يكون للعقل ان يشير الى شئ منفصل الهويّة عن هويه موجده حتى يكون هناك هويتان مستقلتان في الاشارة العقليّة ، احديهما مفيضة والاخرى مفاضه[2] اي موصوفه بهذه الصفه

١ـ مرتبطا اليه ، د،ط ، آ،ق

٢ـ والاخرى مستفاضة ـ د،ط

والاّ لم‌یکن ذاته‌بذاته مفاضة فانفسخ مااصّلناه من‌کون‌المفیض مفیضاًبذاته، والمفاض علیه مفاضاً علیه بذاته هذا «خلف» فاذن‌المعلول بالجعل‌البسیط‌الوجودی لاحقیقةله متأصلة سوی کونه مضافا الی علته بنفسه ولا معنی له منفرداً عن‌العلّة غیرکونه‌متعلقاً بها اولاحقا وتابعا لها ومایجری‌مجریها ، کماان‌العلّة‌کونهامتبوعةومفیضة هوعین‌ذاتها.

فاذا ثبت تناهی سلسلة الوجودات من‌العلل والمعلولات الی حقیقة واحدة ظهر ان لجمیع‌الموجودات (اصل‌واحد خ‌ل) اصلاً واحداً ذاته بذاته فیّاض للموجودات و بحقیقته محقق للحقایق و بسطوع نوره منوّر للسماوات والارض فهوالحقیقة والباقی شئونه و هوالذات و غیره اسمائه و نعوته و هوالاصل و ماسواه اطواره و فروعه«کلّ شیٔ هالک[1] الاّ وجهه، لمَن‌المُلك‌الیوم للّه‌الواحد[2]القهّار» وفی‌الاسماء الالهیّة «یا هو یا من هو یامن لا هو الاّ هو» .

ازالة وهم

ایّاك وان تزلّ قدمك من‌سماع هذه‌العبارات وتفهم ان‌نسبة الممکنات الی القیّوم جلّ‌اسمه یکون بالحلول والاتحاد اونحوهما، هیهات ان‌هذه تقتضی‌الاثنینیّة فی‌الوجود و هیهنا اضمحلّت الکثرات وارتفعت اغالیط‌الاوهام والآن حصحص‌الحق و سطع نوره‌النافذ فی هیاکل الماهیات وقذف[3] بالحق‌علی‌الباطل فیدمغه فاذاهو زاهق وللثنویین‌الویل بما یصفون اذ قد بزغ‌الامر و طلعت شمس‌الحقیقة وانکشف ان کل ما یقع علیه اسم‌الوجود فلیس‌الاّ شأن من شئون الواحدالقیّوم‌ولمعة من لمعات نور الانوار فما عقلناه اولاً بحسب‌الوضع والاصطلاح ومن‌جهة‌النظرالجلیل ان فی‌الوجود

١ـ سورة ٢٨، آیة ٨٨ ٢ ـ سورة ٤٠ـ آیة ١٦

٣ـ تقذف بالحق .... الخ ـ دـط

علّةً و معلولاً أدّى بنا اخيراً من جهةالسلوك العلمي الى انّ المسمى بالعلة هو الاصل والمعلول شأن من شئونه ، و رجعت العليّة والتأثير الى تطوّرالعلّة في ذاتها وتفننها بفنونها ، لاانفصال شئ منفصل الهويّة عنها «فاستقم في هذاالمقام الذي زلّت فيه ـ الاقدام واصرف نقد عمرك و جوهر روحك في تحصيله لعلّك تجد لمعة من مبتغاك ان كنت اهلاً لذاك» .

اعلامٌ تنبيهيٌّ

ليس فيما ذكره بعض اجلّةالعلماء[1] و سمّاه ذوق المتألّهين من كون موجوديّة الماهيات بالانتساب الى الوجودالحق معنى التوحيد الخاصي اصلاً ولا فيه شئ من اذواق الالهيّين .

وذلك لأن مبناه على انّ الصادر عن الجاعل هي الماهيّة دون الوجود وان الماهية موجودة دون وجودها الذي زعم انه اعتبار عقلي من المعقولات الثانية و قد علمت فساده ولو كان هذا وحدة الوجود كما زعمه لكان كل من زعم انّ الوجود الخاص للممكن امر انتزاعي غير حقيقي و ان الواقع في الخارج هو الماهية موحّداً توحيد العرفاءالالهيين فله ان يدّعي ماادعاه هذاالجليل ولافرق الاّ بتسميةهذاالامر الاعتباري بالانتساب الى الجاعل حتى يكون وجود زيد بمعنى «أله» زيد والأمر فيه سهل على ان في هذاالاطلاق نظر .

شبهةٌ و حلٌّ

او لعلّك تقول : يلزم على ما قرّرت ان يكون حقيقةالواجب داخلة في جنس ـ

١ـ وهوالعلامةالدواني في شرحه على الهياكل و حواشيه على التجريد

المضاف و كذا حقيقة كل علة لما قررت ان ما هي العلة بالذات هي بحقيقتها علة .

فاعلم ان المضاف و غيره من امهات الاجناس هي من اقسام الماهيات وهي زايدة على الوجودات والواجب تعالى ليس ذاماهية يمكن حصولها في الذهن وتعقلها [1] فضلا عن تعقل معنى آخر معها وانما هو محض الوجود العيني وصرف الانية النورية فالحاكم بوحدته و قيومیته ليس هو العقل اوالوهم بل ضرب من البرهان الوارد على القلب من عنده و قسط من النور الساطع من قبله ، يحكمان بان مبدء سلسلة الوجودات واحد حقيقي فياض بذاته .

و اذا علمت ان كون هوية عينية بحيث يلزمها بنفسها الشخصية اضافة الى شيء لايوجب كونها واقعة تحت ماهية المضاف ، انفسخ الاشكالات الواردة في نظاير هذا المقام ككون الباري بذاته عالماً قادراً مريداً سميعاً بصيراً وكون الهيولى بذاتها مستعدة والصورة مقومة لها والعرض بذاته متعلقاً بالموضوع و كون النفس بذاتها متصرفة [2] في البدن والطبيعة بذاتها مبدء للحركة والسكون ، من ان [3] شيئاً منها غير واقعة تحت جنس المضاف الحقيقي و ان عرض لها عند تعقل ماهياتها مفهوم المضاف فصارت [4] من المضاف المشهوري .

الاشراق الثاني عشر :

في نوادر حكمية بعضها عرشية [5] و بعضها مشرقية :

اولها ان علمه تعالى بوجود الاشياء هو عين وجودها ببرهان عرشي وهو ان اللوازم

١ـ ان تعقلها ـ آ،ق

٢ـ مدبرة ، متصرفة في البدن ... آ،ق

٣ـ مع ان شيئا منها ، د،ط ، آ،ق

٤ ـ وصارت من المضاف المشهوري .... د،ط

٥ـ وقد حققنا في حواشينا على هذاالكتاب وجوه الفرق بين الحكمة المشرقية والحكمة العرشية وفي النسخة المطبوعة سقط لفظ اولها .

ثلاثة اقسام ، لوازم‌الماهيّة و لوازم‌الوجودالذهنی و لوازم‌الوجودالعینی ، فالاولی اعتباريّة ، لأنّها تابعة للماهية من حيث «هی‌هی» .

والثانية : ذهنيّة محضه‌ٔ لأنها تابعه‌ٔ للماهيه‌ٔ الذهنيه‌ٔ فيكون من‌المعقولات‌ـ الثانيه‌ٔ كالكليّة والجزئيه‌ٔ والجنسيه‌ٔ والفصليه‌ٔ والذاتيه‌ٔ والعرضيه‌ٔ و نظايرها .

والثالثة : امور عينيّة كالحرارة للنار والبرودة للماء لأنها تابعة للوجودالعينی

فاذا تقرّر هذا فنقول : علمه بالاشياء اذا كان بصور[1] مفصلة[منفصلة] يجب ان‌يكون من لوازم ذاته كما اعترف به‌القائلون بالصور الزايدة و الاّ لكان لغيره فی ذاته تأثير فلا يكون ذاته واجب‌الوجود من كل جهة و قد مضی ما يبطل هذا .

فنقول: هذه‌اللوازم لايمكن ان يكون لوازم ذهنيّة له تعالی لاستحالة تصوره تعالی فی عقل او فی‌ذهن لما مرّ و ليس له ماهية حتی يكون من لوازم‌ماهيّته ، فلا يكون تلك‌الصور الاّ لوازم وجوده تعالی لزوماً عينيّاً ، فيكون موجودات عينيّة ، كل منها متحققاً بنحو وجوده‌الاصيل فلا يكون صوراً كليّة بل شخصيه‌ٔ خارجيه‌ٔ .

وهذا ما اردناه فی تحقيق علمه تعالی بالأشياء الذی يكون مع‌الايجاد . واما علمه‌ـ الذی سبق للايجاد فقد مرّ بيانه‌العرشی .

و ثانيها : ان‌العلاّمة الطوسی اعترض[2] علی‌الشيخ و غيره من‌الحكماء‌القائلين بحصول صورالأشياء فی ذاته تعالی : بان‌القول بتقرير لوازم‌الاول فی ذاته قول : بكون‌الشیء الواحد قابلاً و فاعلاً و قول : بكون‌الأول موصوفاً بصفات غير اضافيّة

١ـ: بصورمنفصلة والظاهران‌المنفصلة خطاءمن‌الناسخ

٢ـ اعترض العلامةالطوسی «تبعاً لصاحب‌الاشراق» فی شرحه علی‌الاشارات علی‌الشيخ و اتباعه‌القائلين بارتسام‌الصور فی‌ذاته‌تعالی مع‌انه اشترط علی‌نفسه ان لا يتعرض للذكر ما يجده مخالفاً لمااعتمدالشيخ «قدعماء‌عليه قال فی‌شرحه«شرح‌الاشارات‌والتنبيهات‌ط ١٢٧٩ هـ ق الجزء الثالث ص ٢٠٤» : ولا شك فی ان‌القول بتقرير لوازم‌الاول.... الخ .

ولا سلبيّة وقول: بكونه محلاً لمعلولاته الممكنة المتكثرة و قول بأنّ معلوله الاول غير مباين لذاته و بانه لا يوجد شيئاً مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه .

فهذه خمسة ايرادات اوردها عليهم ، و قد اجبنا عن الأول بانه من باب الاشتباه بين الانفعال التجددي المصحوب لقوة القبول و امكانه و بين الاتّصاف باللّوازم ففي اتصاف البسايط بلوازمها هما حيثيّة واحدة و في البسيط عنه و فيه شيء واحد .

وعن الثاني : بان الأول ليس متصفاً بها ولا مستكملاً بها ولا منفعلاً عنها بل هي من التوابع لأنها متأخرة عن الذات و عن كمال الذات .

و عن الثالث : بان هذه الكثرة انما جائت بعد الذات و هي على ترتيب علّي و معلولي والترتيب ينشأ من الوحدة و يؤدّي الي الوحدة ، فلا ينثلم بها الوحدة كنشو الاعداد مع لا تناهيها من الواحد .

وعن الرابع ، والخامس : بانّه عين محلّ الخلاف .

و ثالثها : انه اعترض بعض الفضلاء[1] على هذا المذهب بان : «تلك الصّوَر [ان هذه الصور] امّا جواهر او اعراض .

فعلى الاول: لزم ان يكون موجودات عينيّة لابدّ لها من صور آخر للعلم بها فيعود الكلام فيها و ان كان . الثاني : لزم ان يكون الواجب تعالى قابلاً [محلاً و فاعلاً] والقول بكون الواجب فاعلاً لها لا محلاً [لها] لكونه غير متأثر عنها قول بكونها جواهر» ونحن قد فككنا عقدته و بيّنا وجوه المغالطة في كلامه في المبدء والمعاد و بيّنا عدم اطلاعه على كيفيّة هذا المذهب في علم الله و غير ذلك من ايرادات المتأخرين عليه

١ـ والمعترض هو العلامة الخفري في حواشيه على التجريد واعترض عليه المحقق اللاهيجي في حواشيه على هذا الموضع و جميع ايراداته مأخوذ من المصنف العلامه . نقل المصنف كلامه في المبدء والمعاد والاسفار الاربعة «المجلد الثالث في الالهيات ط ١٢٨٢ ه ق ص ٤٤٦» و اشكل عليه و اجاب عن ايراداته .

وان كان هذاالمذهب غير صحيح عندنا لما بيّنا ولوجوه آخر اثبتناها فی‌المطولات[١]

و رابعها : ان‌النفس في اول‌الفطرة تستعمل‌الحواس و هو فعل ارادی منها وليس مسبوقاً بتصور سابق او تصديق بفايدة لـذاجتها حينـئذ عن كل شیء زايـد فليس شعورها بهذاالفعل الاعين‌الفعل المنبعث عن‌الشوق‌الذاتی لآثارها، فهذا علم‌حضوری منها بفعله‌الذی هو عين علمها به ، فاجعل هذا اصلا لاثبات‌العلم‌الشهـودی‌الاشراقی لمافوقها بافاعيلها .

و خامسها : ان‌الفاعل اما بالطبع و اما بالقسر و اما بالتسخير و اما بالجبـر و اما بالقصد واما بالرضا و اما بالعنايه و اما بالتجلی .

و فاعليّة‌الاوّل سبحانه‌بالطبع‌عندالدهريّة وبالداعی عند بعض‌المـتكلّمين و بالقصد عند اكثر المتكلمين[٢] وبالرضا عندالاشراقيين‌وبالعناية عندالمشائيين وبالتجلی عند اهل‌الله «ولكل وِجْهَةٌ هو مُوَلّيها[٣]» .

و سادسها : ان‌المشهور ان مذهب‌الفيلسوف الاول ان‌علمه تعالیٰ بارتسام صوَر المعلومات و هو خلاف ما وقع منه‌التصريح به فی اثولوجيا قال فی‌الميمر[٤] العاشرمنه: «فاماالباری فانه اذا اراد فعل شیء [ما] فانه لايمثل اولاً[٥] فی نفسه ولا يحتذی صنعة

١ـ انه «قده» قد تصدی لبيان وجوه‌المفسدة‌التی يرد علی‌الشيخ و ساير اتباع المشاء فی‌الاسفار «الطبعة‌الحجريه ١٢٨٢ ﻫ ق ص ٤٧ و ٤٤٨» والمبدءوالمعاد ط ١٣١٤ ﻫ ق ٧٤ـ و شرحه علی‌الهداية الاثيرية ط ١٣١٣ ﻫ ق ص ٣٢١، ٣٢٢، ٣٢٣

٢ـ فی‌النسخة «ط» و «آق» : وبالقصد عندالمتكلمين. فقط من دون تفصيل

٣ـ سورة ٢ آية ١٤٢

٤ـ كتاب‌الاثولوجيا المطبوع فی حواشی‌القبسات للسيدالداماد ، الطبعة‌الحجرية ط ١٣١٤ ﻫ ق ،اواخرالقبسات ص ٣٢٢،٣٢٢

٥ـ ليس لفظ اولا فی عبارة اثولوجيا . قد ثبت فی‌عصرنا هذا ان كتاب اثولوجيا كان من تصنيفات‌الشيخ اليونانی «قده» المعروف بافلوطين او فلوطين ، كان هذاالرجل من افضل‌الاوائل و اعلمهم قد تأثر عنه حكماء الاشراق و اهل‌التوحيد من‌الامة المرحومة .

خارجة منه ، لانه لم يكن شیء قبل ان يبدع الاشياء ولا يتمثّل فی ذاته لان ذاته مثال كل شیء فالمثال لا يتمثل» .

و قال ايضاً : «ليس لقائل ان يقول : ان الباری روّی فی الاشياء اولاً ثم ابدعها و ذلك انه هو الذی ابدع الرويّة فكيف يستعين بها فی ابداع الشیء و هی لم تكن بعد و هذا محال .

ونقول: انه هو الرويّة والروية لايتروّی ايضا و الا يجب ان يكون تلك الروية تروی و هكذا الی غير النهاية » .

و سابعها : ان قولهم : العلم التامّ بالموجب التام يوجب العلم التام بمعلوله ، ليس مرادهم عنه العلم بذات العلة من حيث هی هی اذ رُبّما لم يكن لها مع المعلول علاقة ولا يوجبه ولا العلم بمفهوم العليّة الاضافيه لأنها مع المعلوليه من غير تقدم لاحدهما ولا العلم بها من جميع الوجوه اذ المعلول من جملة وجوهها فيكون العلم به قبل هذا العلم لا بعده .

بل المراد به العلم بالعلة من الجهة التی هی بها علة، ولا شبهه فی انه اذا استكملت عليّة العلة لزم منها وجود المعلول و ليست تلك الجهة فی الجاعل الا نحو وجود كمالی له والعلم بالوجود الخاص للشیء لايتصور الا بشهوده العينی لا بمثال منه فكذا العلم بمعلوله .

ثمّ اذا حصل من العلة مثال مطابَق لها فی العقل يحصل من المعلول مثاله كذلك و هو علم ضعيف لا يليق بالسبب الاول جلّ ذكره .

وثامنها : ان تفسير قدرته تعالی علی معنی صحة الفعل والترك لايوافق المشهور من قواعد الحكماء لا[1] كما زعمه بعضهم لاستيجابه عندهم جهة الامكانية فی ذاته تعالی

١ــ كلمة لا ، ليس فی النسخ المعتبرة .

وتاسعها : انا قداثبتنا قدرته تعالى بهذاالمعنى على وجه لا يوجب تكثراً فى ذاته ولا تغيّراً فى صفاته و هو من العلم الذى «لا يمسّه الا المطهّرون[١]» ومن هذا القبيل تحقيق مسئلة البداء التى هى مذهب سادة أئمتنا عليهم السلام ولا يقول بها الا الخواص.

وعاشرها : ان الاعتقاد فى الكلام ليس كما قال (قالته خ‌ل) الاشاعرة من انه المعانى القائمة بذاته تعالى وسمّوها الكلام النفسى والا لكان علماً لا كلاماً ولا مجرد خلق الاصوات والحروف الدالّة على المعانى والا لكان كل كلام ، كلام الله تعالى ولا يكفى التقييد بكونه على قصد الاعلام للغير من قبل الله او على قصد الالقاء من عنده اذالكل من عنده و لو اريد بلاواسطة فهو غير ممكن والا لم يكن اصواتاً و حروفاً ، بل هو عبارة عن انشاء كلمات تامّات و انزال «آيات محكمات و اخر متشابهات[٢]» فى كسوة الالفاظ والعبارات والكلام قرآن و فرقان باعتبارين وهما جميعاً غير الكتاب لانه من عالم الخلق «[٣]وماكنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطّه بيمينك اذاً لارتاب المبطلون» وهما من عالم الامر «بل هو آيات بيّنات فى صدور الذين اوتوا العلم[٤]» والكتاب يدركه كل احد والكلام لا يمسّه الا المطهّرون من ادناس عالم البشرية .

والقرآن كان خلق النبى دون الكتاب والفرق بينهما كالفرق بين عيسى و آدم «ان مثل عيسى عندالله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون[٥]»

فآدم كتاب الله المكتوبة بيدى[٦] قدرته و عيسى قوله الحاصل بامره .

١ــ سورة ٥٦ آية ٧٩ ٢ــ سورة ٣ــ آية ٥

٣ــ سورة العنكبوت ٢٩ ، آية ٤٧

٤ــ : «وما يجحد بآياتنا الا الظالمون . سورة ٢٩ آية ٤٨

٥ــ آل عمران سورة٣، آية ٥٢ ٦ــ فى بعض النسخ : بين يدى قدرته..

فاول نشئآت الانسان البشري من التراب «مامنعك ان تسجد لما خلقته [1]» و آخر نشئآت الانسان الروحي من امرالله «انما امره اذا اراد شيئاً ان يقول له كن ـ فيكون [2]» .

وحادي عشرها : ان الاعتقاد في افاعيل العباد مفاد قوله تعالى «وما رميت اذ رميت [3] ولكن الله رمى» وقوله: «ومـا تشاؤن الا ان يشاءالله» فاخمد ضرام اوهامك ايها الجبري فالفعل ثابت لك بمباشرتك اياه و قيامه بك و سكن جاشك ايها القدري فان الفعل مسلوب منك من حيث انت ، انت لان وجودك اذا قطع النظر عن ارتباطـه بوجود الحق فهو باطل فكذا فعلك اذ كل فعل متقوم بوجود فاعله وانظرا جميعاً بعين الاعتبار في افعال الحواس كيف امحت وانطوت في فعل النفس و تصورها في تصور النفس واتلوا جميعاً قوله تعالى : «قاتلوهم يعذبهم الله بايديكم [4]» وتصالحا بقول الامام الحق «لا جبر ولا تفويض بل امر بين امرين [5]» .

و ثاني عشرها : ان مقتضى التوحيد الـخاصي حمل متشابهات الكلام على ظاهر معناه و حمل الفاظ التشبيه على مفهومه الاول من غير لزوم تجسم و تكثر على الباري تعالى اسمه كما ذهبت اليه الحنابله والمجسمة فهذا من غوامض الالهية التي لايمسها الاالمطهرون . فان الناس في متشابهات القرآن بين الحيارى و عميان ، فمنهم من اول الجميع بتأويلات عقلية حتى الامور الاخروية من الجنه والنار والحساب والميزان. ومنهم من حمل الجميع على التجسم من دون المحافظه على تنزيهه تعالى .

١ـ ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدى . سورة ٣٩ آية ٧٥

٢ـ سورة ٦ آية ٧٢ ٣ـ سورة الانفال ٨ آية ١٧

٤ـ سورة المائدة ٩ آية ١٤

٥ـ : هذه الرواية مستفيضة في كتب اصحابنا الامامية واشياخنا الاثناعشرية و قد نقلها اصحاب الحقيقة عن مولانا امير المؤمنين و قد نقلت عن الباقر والصادق والكاظم عليهم السلام

و منهم من اول البعض و قرّرالبعض كمن يؤمن ببعض ويكفر ببعض فكل ماورد فى المبدء فاولوها و كل ماورد فى باب المعاد فقرّروها و ابقوها على ظواهرها لانّهم لم يدخلوا البيوت من ابوابها ولم يأخذوا علم الكتاب من الله و رسوله بل اخذوه من الالفاظ و نقل محسوس عن محسوس «واخذ ميتاً عن ميت»[1] كابدان يتّكى بعضها على بعض واجساد يتّصل بعضها ببعض فلم يصلوا قط الى العلم بالله وآياته و كتبه و رسله واليوم الآخر .

الشّاهد الرابع

فى ساير الأمور العامّة من تتمّة تقاسيم الوجود ، وفيه اشراقات

الاشراق الاول :

فى المتقدم والمتأخر ، فمن المتقدم ما هو بالزمان كتقدم ابراهيم «عليه السلام على محمد «صلى الله عليه وآله» زما بالشرف كما للعالم على الجاهل وما بالطبع و هو تقدم العلّة الناقصة على المعلول اى تقدم مايمتنع[2] وجود المعلول بدونه ومايجب بوجوده وجوده كتقدم الواحد على الاثنين وما بالرتبة سواء كان بحسب الوضع كتقدم الامام على المأموم اذا اعتبر المحراب وبالعكس، اذا اعتبر الباب او بحسب الطبع كمراتب[3] العموم اذا ابتدئت من الجوهر ، هابطاً الى الانسان ، واذا عكست الامر رجع المتقدّم متأخراً وما بالعليّة كتقدم العلة الكاملة على معلولها و ملاك التقدم فى الزمانى : الزّمان

---

١ ـ نقل عن ابايزيدالبسطامي : «انتم اخذتم علومكم عن ميت بعد ميت ، انا اخذنا علومنا عن الحي الذي لا يموت» .

٢ ـ في النسخ المخطوطة : اى عدم ما يمتنع بعدمه وجود المعلول ولا يجب بوجوده وجوده .

٣ ـ كمراتب العموم ... سقط ـ آ،ق

بحسب هويات اجزائه وفي الشر في، الفضيلة وفي الرتبي القرب الي المبدء المحدود وفي الطبعي اصل الوجود وفي العلي الوجوب .

بحثٌ و تحصيلٌ

قد اوردالاشكال في عروض التقدم والتأخر في اجزاء الزمان من جهة انه لوكان مناطهما الزمان لكان للزمان زمان و هكذا الي لانهايه .

فاجيب عنه بان غيرالزمان يحتاج الي الزمان في عروضهما و اما اجزاء الزمان وهي بنفس ذاتها متقدمة و متأخرة لا لشئ آخر .

وقداستشكل هذا بان اجزاء الزمان لاتصاله متشابهة الحقيقه فكيف يكون بعضها لذاته متقدما و بعضها لذاته متأخرا .

فاجيب بان حقيقة الزمان اتصال امر متجدد متقض لذاته و كل ماهية حقيقته اتصال التجدد والتقضي ، يكون اجزاؤه متقدمة و متأخرة لذواتها ، فاختلاف الاجزاء بالتقدم والتأخر ، من ضروريات هذه الحقيقة .

بحثٌ و تحصيلٌ

قيل : ان المتضايفين يجب ان يكونا معين والتقدم والتأخر من باب المضاف .

واجيب عنه في كتب الحكماء بان اضافتي التقدم والتأخر انما يعرضان في العقل لجزئين من الزمان بانهما اذا احضرا في الذهن و لاحظهما العقل بهاتين الصفتين حكم بانهما كذلك في الخارج .

تحقيقٌ عرشيٌ

ان التقدم والتأخر في اجزاء الزمان لا ينافيان معيتهما في الوجود بل هما عين

معيّتهمافيه، فالمتضايفان يجب ان يكونا معيّن في نحو وجودهما بما هما متضايفان و نحو وجود ابعاض الزمان هو اتصالها التجددي ولا يتصور غيره لضعف هذاالوجود .

وامااالذي حصّلوه فليس فيه جدوى و ذلك لان التضايف كما يوجب المعيّة في العقل كذلك يوجب كون المتضايفين بحسب نفس الامر معين في الوجود كما لايخفى

حكمة مشرقيّة

ان هيهنا نحوين آخرين من اقسام التقدم والتأخر سوى الخمسة المشهورة لم يعثر عليهما القوم لغاية دقّتهما و لطافتهما .

احدهما التقدم بالحق والآخر التقدم بالحقيقة . ولكل من هذين برهان و حد يحوجان الى كلام مفصل لا يليق بهذاالمختصر ايراده و نحن نشير الى الاول: بان الحق باعتبار تجلّيه في اسمائه و تنزّله في مراتب شئونه التي هي انحاء وجودات الاشياء يتقدم و يتأخر بذاته لا بشئ آخر ، فلا يتقدم متقدم ولا يتأخر متأخر الا بحق لازم و قضاء ختم .

والى الثاني : بان الجاعل والمجعول اذا كان لكل منهما شيئية و وجود ، فتقدم الشيئية على الشيئية من جهة اتصافهما بالوجود ، تقدم بالذات سواء كان بالطبع او بالعلية و تقدم نفس الوجود على الوجود تقدم بالحقيقة .

واما تقدم الوجود على الماهية فليس مرجعه الا الى كون الوجود موجوداً بالذات والماهية بالعرض كحال الشخص و ظله او عكسه في المرءآت .

الاشراق الثاني :

في الواحد والكثير

الوحدة يساوق الوجود في صدقها على الاشياء بل هي عينه ولهذا توافقه في القوة

والضعف ، فكل ما وجوده اقوى كانت وحدانيته اتم و فى كونها اظهر من ان يعرّف ومتى حوول تعريفها كان دورياً ومن احوالها الهوهوية والتجانس والتماثل والتشابه والتساوى والتناسب. وفيها شوب كثرة كما فى مقابلها شوب وحدة كالغيرية والخلاف والتناقض والتضاد .

فالوحدة على ضربين حقيقيه وغير حقيقيه وهى ما يكون اشياء متعددة مشتركة فى امر واحد هو جهه وحدتها و هى اما مقومه لتلك الاشياء او عارضه لها .

فالاتحاد فى النوع «مماثلة» و فى الجنس «مجانسة» و فى الكيف «مشابهة» وفى الكم «مساواة» و فى الوضع «مطابقة» وفى الاضافة «مناسبة». وظاهر ان جهه الوحدة فيها يرجع الى ما يكون له وحدة حقيقيه شخصيه محضه [1] الا ان لها مراتب فى القوة والضعف . واقوى الاشياء فى هذه الوحدة هو ما لاكثرة فيه [2] اصلاً و غيره وقد يكون واحداً جنسياً وقد يكون واحداً نوعياً وقد يكون واحداً عدديا اى شخصيا وهو اما ان لا ينقسم فى الخارج اصلاً او ينقسم والثانى قد يكون واحداً بالاتصال وقد يكون واحداً بالتركيب والاول اما ان يكون ذا وضع كالنقطة او غير ذى وضع وهو المفارق كالعقل والنفس وانما شرف كل موجود بغلبة الوحدة فيه وان لم يخل موجود «ما» عن وحدة «ما» حتى ان العشرة فى عشريته واحدة بل هى لنفسه واحدة ولغيره عشره فكل ما هو ابعد عن الكثرة فهو اكمل و حيثما ارتقى العدد الى اكثر نزلت نسبة الوحدة اليه الى اقل .

فالاحق بالوحدة هو الواحد الحقيقى و احق اقسامه ما لا ينقسم اصلا لا فى الكم ولا فى الحد ولا بالقوة ولا بالفعل ولا بالتحليل الى ماهية ووجود ، ثم ما لا ينقسم فى الكم اصلاً قوة او فعلاً ثم الواحد بالاتصال كالواحد من الفلك والماء ثم الواحد بالاجتماع الطبيعى . والواحد العددى احق بالوحدة من الواحد النوعى لكونها ذهنية [3]

١ــ كلمة محضة ليست فى النسخ المخطوطة ٢ــ فى بعض النسخ : واقوى الاشياء فى هذه الوحدة هو ما لا ينقسم اصلا . ٣ــ لكون وحدته ذهنية ــ د،ط ــ آ،ق .

وهو من الواحدالجنسي لشدّة ابهامه وهما غيرالواحد بالنوع والواحد بالجنس .

الاشراق الثالث :
في التّقابل

قداشرنا الى ان الهوهويّة من احوال الوحدة ، كما ان الغيريّة من اقسام الكثرة .

فمن انحاء الغيرية التقابل والمتقابلان هما اللذان لايجتمعان معاً في شئ واحد من جهة واحدة ، و ذلك على انحاء الاول : تقابل السلب والايجاب لافي القضيّة وحدها بل وفي مثل قولك فرس ولا فرس، فالقضيتان المختلفتان بالايجاب والسلب متناقضتان

واما قولهم : نقيض كل شئ رفعه ، فلا يكون الموجبة نقيضاً للسالبة بل يصدق عليها سلب سلبها ، بحث لفظي ، لان التناقض من النسب المتكررة ولا حاجة الى التأويل بان المذكور اعمّ من الرفع والمرفوع به .

والثاني : تقابل المتضايفين وهما الوجوديان يعقل احدهما مع تعقل الآخر كالعلة والمعلول ، والمضاف الحقيقي هي الاضافة لاالمحمول عليه ولاالمركب منهما و هوالمشهوري و هكذا في كل مشتق .

والثالث : تقابل التضاد والمتضادان هما وجوديان غير مجتمعين في موضوع واحد ، بينهما غاية الخلاف كما في اصطلاح الالهيّين ، اوالمتعاقبان على موضوع واحد من غير اجتماع كما في اصطلاح المنطقيين .

واعتبر جماعة : المحلّ بدل الموضوع فاثبتواالتضاد بين صور العناصر و ستعلم ما هو الحق في ذلك .

والرابع: تقابل العدم والملكة فالملكة في المشهور هوالقدرة للشئ على ما من شأنه ان يكون له «متى شاء» كالقدرة على الابصار والعدم انتفاؤها مع بطلان الاستعداد في الوقت الذى من شأنه ان يكون فيه كالعمى لاكالجر و قبل فتح البصر .

والعدم‌الحقيقى المقابل للملكةالحقيقيةهوانتفاء امر عما فيه امكان وجوده او فى بعض مقوماته فالعمى و الظلمة وانتفاءالشعر بداءالثعلب الذى هو بعدالملكة والمردودية التى هى قبلها وعدم‌البصر السمكن فى‌حق‌الشخص‌الاعمى وانتفاءاللحية للمرئة الممكنة لنوعها ، كل هذه عدميات و ليس هذا عدماً بحتاً لاشتراط‌الامكان فيه فيكذب على‌المعدوم لهذا .

حكمةٌ عرشيّة

اعلم ان‌الوحدة كالوجود غير مقومة لماهية شئ من‌الاشياء لست اقول : لانيّته لان‌الوحدة عندنا غير زائدة على‌الوجود فهى من عوارض‌الماهيات و ذلك لانّك يمكنك ان تعتبر ماهية‌الانسان من حيث هى‌هى ولا تجدالوحدة مقومة لها فيكون عارضة لكن يجب عليك ان تلطف نفسك وتتأمل فيما اسلفناه فى‌كيفيّة عروض‌الوجود للماهية انهاعلى اىّ وجه حتى‌يتبين‌لك ان‌كون‌الوحدة زائدة على‌الماهيات‌سبيله‌ماذا ؟

بحثٌ و تحصيلٌ

او لعلك تقول حسبماوجدت‌فى«الشفا» وغيره : ان‌الكثير من حيث هو كثير موجود ولا شئ من‌الكثير من حيث هو كثير بواحد ينتج «فليس كل‌موجود بواحد» فاذاً الوحدة مغايرة للوجود نعم تعرض لذلك‌الكثير وحدة و خصوصيّة لا انه يعرض الكثرة لما عرضت له الوحدة[1] .

فاقول لك ان اردت بالموصوف بالحيثيّة المذكورة فى‌المقدمتين مايراد منه فى مباحث‌الماهية للتمييز بين‌المقومات و غيرها، فالصغرى ممنوعة لان‌الكثيربهذاالمعنى

۱ــ وقد فصلنا هذاالكلام فى حواشينا على هذاالكتاب فارجع

لاموجود ولا معدوم و ان اردت انالشئ الكثير بما هو شئ كثير موجود فيالواقع سلمّناها ، لكنالكبرى ممنوعة اذالكثير بما هو كثير كماانه موجود فكذلك هوواحد بوجه «ما» وان لم يكن واحداً وحدة تقابل كثرته .

لست اقول : انالوحدة عرضت للكثرة حتى يكونالكثرة للموضوع والوحدة لتلكالكثرة ويكونموضوعاهما متغايرين كالعشرةالتى يعرض الجسم ويعرضهاالوحدة، فوحدةالكثرة لاتقابل تلكالكثرة لعدماتحادالموضوع بخلافوحدة موضوعالكثرة

بل اقول : ان الوحدة كالوجود على انحاء شتّى و كل وحدة خاصة يقابلها كثرة خاصّة والوحدة المطلقة يقابلها الكثرة المطلقة ، كما انالوجـودالخاص الذهنى اوالخارجي يقابله العدم الذى بازائه والعدم المطلق فى مقابله الوجود المطلق و كل موجود «ما» له وحدة «ما» والكثيرالمقابل له غير موجود .

فموضوعالكثرة كالرجال العشَرة من حيث كونهم عشرة ليست لهم وجود غير وجوداتالآحاد الا بمجرد اعتبارالعقل و كما ان للعقل ان يعتبرها موجودة فلهان يعتبرها واحدة و زيادةالكشف والتحقيق يطلب فيالأسفارالأربعة [1] .

حكمة مشرقيّة

الوحدة ليست عرضاً منالاعراض اللاحقة ووحدة الجواهر كوجودها ليست بزائدة على ذواتها فيالاعيان بل انما زيادتها فيالتّصوّر .

والعجب منالشيخ كيف ذهب عليه هذا ولم يحط به علماً ، واعجب منه انهصرح في بعضالمواضع بان الوحدة فيالمتصل الجوهرى عين متصليّته[2] والاتصال بالمعنى

١ــ الاسفارالاربعة ط ١٢٨٢ هـ ق المجلدالاول ص١٣٣ ؛ الى ١٣٩

٢ــ وقد صرح الشيخ بهذا فيالشفاء نقل كلامهالمصنف فيالاسفار على سبيلالتفصيل و اورد عليه بوجوه

الذى هو فصل الجسم لا شك[٢] انه جوهر عنده و سایر الحكماء من اتباع ارسطاطاليس .

فالحق الحرى بالايقان [١] والتصديق ان الوحدة كالوجود من مقومات الموجود ـ العينى المتقدمة عليه لامن لواحقه المتأخرة عنه .

واما الماهية اذا اخـذت بنفسها من حيث «هى هى» فلايخـلو ايضاً من ثبوت[٢] وحدة ، الا ان للعقل ان يجردها من كافة الوحدات ثم يحكم عليها بلزوم الوحـدة و عروضها اياها . فما اشبه حالها[الوحدة] بحال الوجود لتحدس[٣] اتّهماشى[٤] واحد حقيقة متغاير مفهوما .

حكمة" اخرى ا مشرقيّة

ومن المضاهات الواقعة بين الوحدة والـوجود افادة الواحد الحقيقى بتكراره ـ العدد مثالا لايجاد الحق الخلق بظهوره فى صور الأشياء وتفصيل العدد لمراتب الواحد مثال لاظهار الموجودات، وجود الحق و نعوته و كون الواحد نصف الاثنين وثلث الثلاثه وربع الاربعة الى غيرذلك مثال للنسب والاضافات اللازمه للواجب بالقياس الى الممكنات وظهور العدد بالمعدود مثال لظهور الموجودات الأمكانية بالماهيات .

ومن اللطايف ان العدد مع غاية تباينه عن الوحدة و كون كل مرتبـة منه حقيقة برأسها ، موصوفه بخواص و لوازم لا توجدان فى غيرها اذافتّشت فى حاله[٥] وحال مراتبه المختلفة لم تجد فيها غير الوحدة و انك لاتزال تثبت فى كل مرتبة من المراتب عين ما تنفيه فى مرتبة اخرى .

٢ـ فى بعض النسخ : فالحق الحرى بالاتفاق . والظاهر انه غلط

٣ـ ولا يخلوا ايضا من شوب وحدة ـ د،ط

٤ـ فتحدس انها ... الخ خ ـ د،ط ـ آ،ق

٥ـ فى بعض النسخ : اذافتشت حاله من دون كلمة فيه .

فنقول : الواحد ليس بعدد باتفاق اهل الحساب و الفضلاء و العدد ليس بواحد ، لانه يقابله مع انه عين الواحد الذى يتكرر و الواحد عين العدد الذى حصل بتكرره.

فلك ان تقول : لكل مرتبة انها مجموع الآحاد و ان تقول : انها ليست مجموع الآحاد ، لاتصافها بخواص و لوازم لا توجد فى غيرها و مجموع الآحاد جنس لكل مرتبة و كل مرتبة نوع برأسها ، فلا بدّ لها من امر آخر غير جميع الآحاد و ليس فيها شىء غير جميع الآحاد فلا تـزال تثبت عين ماتنفى و تنفى عين ما تثبت و هذا امـر عجيب هو بعينه كما قالته العرفاء من: «ان الحق المنزه عن نقائص الحدثان بل عن كمالات الاكوان هو الخلق المشبه و ان كان قد تميز الخلق بامكانه و نقصه عن الحـق و الحق بوجوبه و شرفه» .

شك و تحقيق

و لك ان تقول : ان المقولات لما لم يتضاد بعـضها مع بعض و كـذا الاشتراك فى الجنس البعيد لا يكفى فى امتناع الاجتماع فان الطعم يجتـمع مع السواد وهما تحت مقولة الكيف فلا بدّ من كون المتضادين تحت جنس قريب ، فالمتضادان بالذات هما الفصلان على ان الفصـلين لا يشتركان فى الجنس القريب لكونه خارجاً عن حقيقتـهما اذ الجنس عرضى للفصل و ايضاً لا تعاقب لهما على موضوع واحد كما هو شرط التضاد و لعدم استقلالهما فى الوجود و الجعل .

فالتفصّى عنه بان الجنس و الفصل متحدان فى الوجود وهما عين النوع فى الخارج فالصفات العينية للفصول هى بعينها صفات الانواع و التضاد من الاحكام الخارجية ، و ان كان منشأه الفصول عند التحليل ، فيكون الموصوف بها الانواع المحصلة و كذا التعاقب[1]

١ـ فى نسخة «ط» و «آ»: و ان كان منشأه الفصول عند التحليل و كذا التعاقب فى الحلول ....

في الخلول لان الخلول[1] نحو من الوجود والموجود هو النوع بعين وجود الفصل فيكون كل منهما متصفاً بصفات الآخر بالذات لا بالعرض اللهم الا بغير الصفات العينية من الاعتبارات .

الاشراق الرابع :
فى العلة والمعلول

الوجود ينقسم الى علة و معلول فالعلة هى الموجود الذى يحصل من وجوده وجود شئ آخر و ينعدم بعدمه فهى ما يجب بوجودها وجود و يمتنع بعدمها ذلك الوجود والمعلول ما يجب وجوده بوجود شئ آخر و يمتنع ذلك الوجود بعدمه او عدم شئ منه .

ولا يلزم تواردالعلل المستقلة على معلول[1] شخصى فى انعدام وجود الشئ بعدمات اجزاء علته ولاحاجة فيه الى تمحلات ذكروها اذالعلة هناك امر واحد هو عدم العلة التامة بما هى علة تامة .

و قد يقال : العلة بازاء ماله مدخل فى وجودالشئ فيمتنع بعدمه وان لم يجب بوجوده و هى بهذاالمعنى اربع «فاعل» و «غاية» وهما علتان للوجود و «مادة» و «صورة» وهما علتان للماهية اى بحسب القوام فالفاعل ما به وجودالشئ كالنجار للسرير ، والغاية مالاجلها وجودالشئ كحاجةالاستواء عليه و هى علة فاعلية لفاعلية الفاعل بماهيتها و معلولة له فى الوجود فهى غاية بوجه و علة غائية بوجه وكما ان العلة الغائية ما هى متمثلة عندالفاعل لاالواقعة عيناً فكذلك الغاية الواقعة فى العين هى ما يرجع الى الفاعل ، فالنجار للسرير لاجل الجلوس اوالبانى للبيت ليسكن غيره[2] اوالماشى لحاجة مؤمن اولرضاه فلان كلهم انما فعلوا افاعيلهم لامر يرجع اخيراً الى نفوسهم .

١- على معلول واحد شخصى - دنط - آاق ٢- فى بعض النسخ : لسكنى غيره

والعلة المادية هي التي عنها الشيء كالخشب للسرير فهي التي معها يكون الشيء بالقوة والصورة هي التي يلـزم منها وجود الشيء فمعها يكون الشيء بالفـعل كصورة السّريـر .

وليعلم ان المادة بالقياس الى المركب علة ماديـة وبالقياس الى ماليس جـزئه «عنصر» او «موضوع» و كذا الصورة علة صورية للمركب و صورة للمادة واقامتها للمادة ليس على نحو اقامتها للمركب لانها مفيدة الوجود المـعلولها في الاول افادة لا بالاستقلال بل هي مع شريك يوجدها اولاً ، فيقيم بها الآخر فيكون واسطة في التقوم وشريكاً وفي الثاني ليست مفيدة للوجود بل انما يفيد الوجود شيء آخر ولكن لهـا[1] دخل في التقوم فالصورة مبدء فاعلي لشيء و مبدء صوري لشيء آخر ، فالعلل لا يزيد عددها على اربعة .

قالوا الفاعل قد يكون بالقوة كما هو قبل الشروع و قد يكون بالفعل كما بعده وقد يكون كلّياً كمطلقه و جزئياً كمحسوسه و عامّاً كما قيل: الصانع علة للسّرير . او خاصاً كما قيل : هذا النجار قد صنعه . وقد يكون قريباً كالصورة للهيولى والعـفونة للحمّى و بعيداً كالعقل الفعال والاحتقان مع الامتلاء .

حكمة مشرقيّة

انّ وجود كل معلول من لـوازم ما هي علة له بما هي علـة و«كل [2] موجود ففعله مثل طبيعته» فما كانت طبيعته بسيطة ففعله بسيط . ففعل الله في كل شيء افاضة الخير الوجودي والفعل المتجدد لايصدر الا عن فاعل متجدد . والفاعل الثابت لايصدر

١ـ في بعض النسخ : ولكن لها و منها . من دون لفظ: التقوم

٢ـ هذه الكلمة قد وردت عن الاساطين بعبارات مختلفة «كل فاعل ففعله مثل طبيعته»

عنه الا فعل ثابت ، فلا بدّ في تجدّدالحوادث من وجود متوسط يكون حقيقته الحدوث والتغيير وما هي الاالحركة ، واسبقها الدوريّة [اى الحركة الدوريه] فلا بد لها من قابل ذي قوة التأثر من غير زوال وفاعل ذي قوة التأثير من غير امساك الا ماشاءالله .

وقد بيّنا في بعض كتبنا[1] ان للوجود مراتب اولها الوجود الذي لايتعلق بغيره ولا يتقيد بقيد [مخصوص] و هو الحرى بان يكون مبدء الكل .

وثانيتها : الوجود المتعلق بغيره من العقول والنفوس والطبايع والمواد والاجسام

وثالثتها : الوجود المنبسط الذي ليس شموله[2] وانبساطه على طريقة عموم الكليات الطبيعية ولا خصوصه على سبيل خصوص الاشخاص المندرجة تحت الطبايع النوعيه اوالجنسيه بل على نهج يعرفه العارفون و يسمونه «النفس الرحماني» و هوالصادر الاول عن العلة الاولى و هو اصل العالم و حياته و نوره السارى في جميع السماوات والارض في كل بحسبه .

وليس هوالوجود الانتزاعى الاثباتي الذي هو كساير المفهومات الكليّة وله ايضاً وجود خاص يتقيّد به في الذهن . والى هذاالمراتب وقعت الاشارة في كلام بعض العرفاء حيث قال «الوجود الحق هوالله والوجود المطلق فعله والوجود المقيد اثره[3]» .

ومراده[4] من الاثر نفس الماهيات اذ هي بمنزله القيود للوجودات الخاصه و هي

١ـ الاسفارالاربعة فصول العرفانية و كتاب المشاعر ط مشهد ١٢٨٤ هـ ق مع شرح العلامة المحقق مولى محمد جعفر اللنكرودي و حواشي السيد جلال الدين الآشتياني ص ١٧٧ ، قول عرشي : اعلم ان للوجود مراتب ثلاث .

٢ـ و قد يتوهم : انه على هذاالتقسيم يلزم ان لايكون الوجودالمنبسط متعلقا بغيره اى لا يكون معلولا و قد ذكرنا تحقيق الحق في حواشينا على المشاعر و ذكرناه على نحو الاختصار في حواشي هذاالكتاب و من اراد فليرجع

٣ـ واعلم ان هذاالتعبير قد ورد عن كثير من العرفاء

٤ـ والمراد من الاثر ـ د،ط

ليست بمجعولة الا بالعرض و لهذا يقال لها الآثار دون الافعال وذلك لان فعل الفاعل[1] وما يترتب عليه في الخارج هو نفس وجود المعلول دون ماهيته الا بالعرض ، فليس المفاض عليه والمجعول اولاً عندالتحقيق الا نحواً من انحاءالوجود بالجعل البسيط وليس المجعول نفس الماهية مع قطع النظر عن وجودها كما ذهب اليه الاشراقيون ولا صيرورةالماهية موجودة كما ذهب اليه المشاؤن اصحاب المعلم الاول لان الوجود هوالواقع بالذات دون الماهية لانها واقعة بالعرض كما مرت اليه الاشارة واقمنا على هذاالمطلوب براهين كثيرة ذكرناها في الاسفار[2] احدها : انه كانت الماهية بحسب قوام ذاتها مفتقرة الى الجاعل لزم كون الجاعل مقومالها في حد نفسها فيتقدم عليها، تقدم الذاتي على ذي الذاتي مع قطع النظر عن الوجود فيلزم ان لايمكن تصور ماهية مع الذهول عن تصور فاعلها وليس كذلك فانا قد نتصور كثيراً من الماهيات الحاصلة ولم نعلم انها بعدحاصلة ام لا فضلاً عن حصول فاعلها وفي الماهيات الحاصلة ما نتصورها و نأخذها من حيث هي هي و هي في هذاالاعتبار ليست الا هي فلو كانت هي في حد نفسها مفتقرة الى العلة لم يمكن اخذها من حيث هي هي، فاذن اثر الجاعل شيء آخر .

والثاني : ان الماهية لو كانت في حدذاتها مجعولة لكان مفهوم المجعول محمولاً عليها بالحمل الاولي الذاتي لا بالحمل المتعارف فقط .

والثالث : ان كل ماهية فهي تأبى عن كثرةالتشخصات ويمتنع ان يكون التشخص من لوازم الماهية كالوجود فلو كانت مجعولة و كانت متعددةالحصول في ضمن افرادها فلا يخلو اما ان يتعددالجعل فيها اولا ،

١ــ لان اثرالفاعل : د،ط . آ،ق ــ ل،ن

٢ــ ذكرالمصنف العلامة «قده» جميع هذاالادلة في الاسفار «المجلد الاول ط ١٢٨٢ هـ ق ص ٤٧،٩٦» و رسالةالمشاعر م ١٣٨٤ هـ ق ص١٥٦ ، المشعرالسابع ص ١٥٧، ١٥٨ الى ص ١٧٧

والأول مستحيل اذلا تعدد في صرف‌الشيء بل هي لا واحدة ولا كثيرة فكيف يتكرر جعلها في ذاتها .

واماالثاني، فانّها كانت مجعولة واحدة منها او كلها بجعل واحد ففي‌الاول يلزم‌الترجيح من غير مرجح لان نسبتها الى‌الجميع واحدة و في‌الثاني يلزم خلاف المفروض اوالتناقض .

والرابع: اذا كانت‌الجاعليّة والمجعولية بنفس‌الماهية من‌غيراعتبارالوجود لكان المجعول من لوازم ماهيه‌ الجاعل و لوازم‌الماهيات امور اعتباريه‌ عندهم ، فيلزم عليهم ان يكون‌الجواهر والأعراض كلها الاالمجعول‌الاول ، اموراً اعتباريّة .

والخامس : ان تشخص‌الماهيه‌ ليس عين‌الماهيّة فهو بامر زايد عليها عارض لها و عندالقوم : ان‌الشيء مالم يتشخص لم يوجد . والمحققون منهم على ان‌التشخص بنفس‌الوجود لان‌الطبيعة الكليّة نسبة جميع اشخاصها اليها واحدة ، فما لم يتخصص بواحد منها لم يصدر عن‌العله‌ فالمجعول بالذات اذن ليس نفس‌الماهيّة بل‌الشخص او هي مع حيثيّةالتعيّن اوالوجود او ما شئت فسمّه فانفسخ‌الفرض .

لايقال : تشخصها كوجودها بنفس‌الفاعل لا بامر مأخوذ معها على وجه‌من‌الوجوه لانا نقول : الماهيّة لما كانت مفهوماً كلياً يمكن ملاحظته من حيث ذاته مع قطع‌النظر عن‌الفاعل و غيره فهي من‌حيث ذاتها ان كانت موجودة لكانت واجبة بالذات والا لكانت موجوديّتها بغير ذاتها عما كانت والتغيير[1] اما بانضمام شيء اليها او بانضمامها الى شيء فاثرالجاعل اولا بالذات هو ذلك‌الشيء اوالانضمام .

لايقال: الجاعل صيّرها بحيث يكون مرتبطه‌ بذاتها الى‌الغير ، بعد ان لم يكن كذلك بعديّة ذاتية .

۱ـ والتغير ـ د،ط و نسخة آ،ق و ل،ن : والتغير امابانضمام شيء اليها او انضمامها ....

لانا نقول : فالمجعول هوالصيرورة فلم يكن هى بما هى كذلك والا لزم انقلاب الماهيّة و هو ممتنع بالذات .

ظلمات وهميّة يطردها انوار عقليّة

ان قدماء الفلسفة كأنهم لم يورثوا اخلافهم حجّة على صحة شيء من المذهبين ـ المعروفين عندالجمهور وهما جميعاً غير ما ذهبنا اليه من مجعوليّة سنـخ الوجود . ومن المتأخرين[١] من ابطل كون الوجود معلولاً بانه: لوكان تأثير العلة في الوجود وحدة لكان كل معلول لشيء معلولاً لغيره من العلل و كل علّة لشيء علة لجميع الاشياء واللازم ظاهر البطلان فكذا الملزوم .

بيان الملازمة : ان الوجود حقيقة واحدة فكانت علته صالحه لعليّة كل وجود .

والجواب : ان الوجود وان كان حقيقه واحدة الا ان اعدادها متفاوتة بالتقـدم والتأخر والحاجه والغنى والشدة والضعف . ولو كان للوجود ماهية كليّة لها افراد متماثلة لكان لهذا الاحتجاج وجه و قد علمت ان الوجود ليس له ماهيّة كليّة فضلاً عن ان يكون نوعاً او غيره ، نعم ينتزع منه امر مصدرى عام و هو ليس من حقيقة الوجود في شيء بل وجه من وجوهها . فالوجود بما هو وجود من غير انضياف شيء اليه يكون علّة ومعلولا والوجود العلّي بذاته غير الوجود المعلولى لا بانضمام ضميمة .

و ربّما استدل على كون الوجود غير صالح للمعلوليه بوجوه من الدلائل تبتنى على كون الوجود امرا اعتباريا و عارضا ذهنيا فلا يوصف بالذات بالحدوث والزوال والطريان كما هو شأن الامور النسبيه بل الماهيه هي الموصوفة بهذه الصفات مثـلاً يقال الانسان موجود و حادث او معدوم و زائل لا الوجود اذلا يرد عليه القسمة فكيف

٢ـ مراده من هذا البعض هو الخطيب الرازى

يمكن ان يجعل الوجود وحده هو المعلول . ونحن بفضل الله و تأييده فككنا هذه العقدة و حللنا مشكلات مباحث الوجود .

ومن الاحتجاجات للزاعمين ان اثر العلة هي صيرورة الماهية موجوده كما هو المشهور من المشائين ان مناط الحاجة الى الفاعل هو الامكان والامكان ليس الا كيفية نسبة وجود المحمولي او الرابطي الى الماهية فالمحتاج الى الجاعل ليس الا صيرورة الماهية موجودة .

والجواب ان القول في الامكان ارفع مما هو المشهور و ما فهمه الجمهور و قد مر ان سبب الحاجة الى العلة ليس هو الامكان بل كون الشيء نفسه متعلق الوجود بغيره

ومن احتجاجات القائلين بمجعولية الماهيات ما ذكره صاحب الاشراق من ان الوجود لما كان من الامور الاعتبارية فلا يتقدم العلة على معلولها الا بالماهية فجوهر المعلول ظل لجوهر العلة والعلة جوهريتها اقدم من جوهر المعلول .

ويقرب منه ما ذكره بعضهم انا نعلم بالضرورة ان الاثر الاول للجاعل ليس الا الموجود المعلول ولا شك ان الموجود المعلول ليس الا الماهية لان الاتصاف بالوجود ونحوه من الامور الاعتبارية و اجود من هذين ما ذكره استادنا الشريف سيد اكابر المحققين اديمت ظلاله [1] «من انه لما كان قوام نفس الماهية مصحح حمل الوجود عليها و مصداقه في ظرف ؛ فاحدس انها اذا استغنت بحسب قوامها عن الجاعل خرجت عن حدود الامكان [2] و هو محال فهي فاقرة الى فاعلها من حيث قوامها و هي في ذاتها حينئذ الليس البسيط و يخرجها مبدعها الى التقرر والايس بجعل بسيط يتبعه الوجود على اللزوم بلا توسط جعل مؤلف. »

١ـ و هو السيد المحقق الداماد م ١٠٤٠ ، في القبسات و افق المبين و ساير تصانيفه

٢ـ : كتاب القبسات ط ١٣١٢ هـ ق ص ٤٦-٤٧ ، في الاصل خرجت عن حدود بقعة الامكان .....

مقاومة عرشية

انمدارهذه الاحتجاجات على كونالوجود اعتبارياً ذهنياً وقد اوضحنا ان الوجودات الخاصة هى الحقايق العينية ، ثم ليس بين ماهية وماهية اخرى علاقة ارتباطيه اذا قطع النظر عن وجوديهما ومن العجب ان بعضاً من القائلين بهذا المذهب لم يجعلوا التشكيك فى الذاتيات بالاقدمية وغيرها ولم يعلموا ان بعض الجواهر اذا كان بحسب ماهية علة لبعض لكان التشكيك عايداً فى جنس الجواهر وهل هذا الا تناقض فى المذهب .

ثم بعد ان سلمنا بالفرض انالوجود امر اعتبارى فلا نسلم ان مصداق حمل الموجودية على ماهية انما هو نفس تلك الماهية كما قالوه و ان كان بعد صدورها عن الجاعل حتى يتفرع عليه استغناؤها عن الجاعل ، كيف ولو كان الامر كذلك لزم انقلاب الشىء عن الامكان الذاتى الى الوجوب الذاتى فان الممكن اذا كان فى ذاته مصداقاً لصدق الموجودية عليه لكان الوجود ذاتياً له فلم يكن ممكناً بل واجباً ولا يجدى الفرق بين حمل الذاتى على شىء و حمل الوجود عليه ، بان الذاتى للشىء مايصدق عليه بلاملاحظة حيثية اخرى غير ذاته تقييدية او تعليلية و حمل الوجود يحتاج الى ملاحظة حيثية اخرى هى صدور الماهية عن جاعلها .

لانا نقول : صدور الماهية او ارتباطها بالعلة او غير ذلك اما ان يكون مأخوذاً فى المحكى عنه بالوجود و فى المصداق لحمل الموجودية ام لا فان لم يكن مأخوذاً اعاد المحذور و هو الانقلاب وان كان مأخوذا فيكون الصادر عن الجاعل و اثره المترتب عليه اما المجموع واما تلك الحيثية وعلى اى التقديرين فلم يكن الصادر عن الجاعل نفس الماهية فقط بل شىء آخر اما مركبا او بسيطاً .

فليكن المسمى بالوجود هو تلك الحيثية والاول يشبه ان يكون مذهب المشائين

و قد علمت ما هو نصيبنا من فيض الرحمه في هذاالباب .

واعجب من ذلك ان بعض اجلّة الفضلاء مع شدة مبالغته في ان الماهية اثر الجاعل دون الوجود قال في بعض تعاليقه: ان حقيقة الواجب عندهم هو الوجود البحت القائم بذاته المعرّى في ذاته عن جميع القيود والاعتبارات فهو اذن موجود بذاته متشخص بذاته عالم بذاته اعنى بذلك ان مصداق الحمل في جميع صفاته هويّته البسيطة التى لا تكثر فيها بوجه من الوجوه و كون غيره موجوداً انه معروض لحصّة من الوجود المطلق بسبب غيره بمعنى ان الفاعل يجعله بحيث لو لاحظه العقل انتزع منه الوجود فهو بسبب الفاعل بهذه الحيثيّة لا بذاته بخلاف الاول .

ثمّ قال : و هذا المعنى العام المشترك فيه من المعقولات الثانية وهو ليس عيناً لشئ منها حقيقة نعم مصداق حمله على الواجب ذاته بذاته كما مرّ و مصداق حمله على الممكن ذاته من حيث هو مجعول الغير فالمحمول في الجميع زايد بحسب الذهن الاّ ان الأمر الذى هو مبدء انتزاع المحمول في الممكن ذاته من حيثيته مكتسبة من الفاعل و في الواجب ذاته بذاته انتهى » و هذا صريح منه في ان اثر الفاعل امر وراء نفس الماهيّة . ١

الاشراق الخامس :

في بعض احكام العلل الأربع .

هداية :

ان من الاشياء ما له جميع هذه الاسباب كالانسان و منه ما ليس له الاّ الفاعل والغاية ، كالعقول الفعّاله و مثل هذه يكون صورتها ذاتها .

١ــ مراده من بعض الاجلة.... هو المحقق الدوانى في حواشيه على التجريد

والعلوم الباحث عنها يسمّى علوم المفارقات وما يجتمع فيه جميع الأسباب امكن ان يكون عليه برهانان لمّيان من علمين مختلفين اعلى و اسفل .

فالطبيعي يعطي برهاناً لمّياً في تشابه الحركة الاولى مثلاً مادامت المادة والصورة موجودتين وهما من العلل المقارنة .

والفيلسوف يعطي البرهان اللمّي الدائم مطلقا من العلل المفارقة و هي الفاعل والغاية وما يجتمع فيه الأسباب يكون علّة قوامه غير علّة وجوده ، وما لم يكن له الا الفاعل والغاية كان ما هو و لم هو فيه شيئاً واحداً والمراد من علة القوام هو السبب المقارن ومن علة الوجود هو السبب المفارق كما او مأنا اليه .

توحيد عرشي

ثم انك اذا تأملت في الاسباب القريبة لشيء واحد وجدتها كأنّها شيء واحد موجّه من حد نقصان له الى حد كمال فان النجّار بالفعل ليس ذات شخص انسانی کیف کان ، بل مع تهيئه بالآلة والوقت والمكان و غيرها وليس في الخشب ايضاً باى وجه كان استعداد قبول النجر بل مقارنته بيد النّجار كانّها شيء واحد متحرك في الأوضاع .

ثم لكل نجر من الفاعل وانفعال من القابل صورة خاصّة متّصله في الاستحالات والتشكّلات و لها غاية قريبة موصلة بها وهكذا اتّصلت الاستحالات و تواردت الصور على الانفعالات حتى انتهت الى صورة اخيرة هي غاية بوجه و صورة بوجه آخر والغاية ايضاً فاعل من جهة و عرض من جهة و علة غائية من جهة .

تصويب

ومن هيهنا يعلم وجه صحة ما ذهبت اليه القدماء من اثبات الشوق للهيولى الى صورتها وان استبعده الشيخ فى الشفاء غاية الاستبعاد [1] واستدل على بطلانه بوجه تفصيلى مشروح ثم اثبت العشق لها فى رسالة و نحن قد اوردنا كلاماً مبسوطاً فى دفع ما ذكره فى الاسفار [2] وعملنا فى بيانه رسالة منفردة.

ذكر تنبيهى

حكم الشيخ الرئيس [3] فى مباحث العلة من الهيات الشفا : بان العلة الفاعلة لايجب ان تفعل مايشابهها . و مثل ذلك بالنار فانها تسود و بالحركة فانها تسخن ثم حكم فى رسالة العشق [4] : بان كل منفعل ينفعل عن فاعله بتوسط مثال واقع من الفاعل فيه . و مثل ذلك بامثلة اخرى .

و اجاب عن النقض : بان الشمس تسخن وتسود من غير ان يكون السخونة والسواد مثالها بان كلامنا فى المؤثر القريب المباشر ولا شبهة فى ان هذين الحكمين منه متناقضان وما ذكره لايفى بدفع التناقض لان الفاعل فى امثلة ما ذكره فى الشفاء قريب مباشر للفعل .

---

١ ـ اوائل طبيعيات الشفاء ص ٢٤،٢٥

٢ـ و قد ذكر المصنف العلامة بحث شوق الهيولى للصورة فى موضعين من الاسفار «الاسفار الاربعة ط ١٢٨٢ ه ق المجلد الاول العلة العنصرية ص ١٦٨» : فى حال شوق الهيولى الى الصورة ص ١٦٩» وقد زيف كلام الشيخ بما لامزيد عليه «الاسفار الاربعة المجلد الثالث الهيات ط ١٢٨٢ ه ق اثبات ان جميع الموجودات عاشقة لله تعالى ص١٣٨،١٣٩، ١٤٠،١٤١ » و قد زيف كلام الشيخ وقال: «ان ما ذكره [الشيخ] لا يفيد اثبات معنى العشق الا على ضرب من التشبيه» نقل «قده» كلمات الشيخ من رسالة العشق .

٣ـ الهيات الشفاء ط ح ١٣٠٥ ه ق ص ٥٢٧ ، تقول: انه ليس الفاعل كل ما افاد وجوداً افاد مثل نفسه.

٤ـ رسالة العشق ليست عندنا و بالجملة كلمات الشيخ فى امثال هذه المسائل مضطربة .

والحقّ انّ الفاعل يؤثّر بوجوده في وجود المعلول والوجودات من جهة حقيقتها الوجودية متماثلة متفاوتة في الكمال والنقص، وانما اختلفت من جهة تعيّناتها الكليّة مسمّاة بالماهيات عند الحكماء والاعيان الثابتة عند طائفة [الصوفية] وهذا كمراتب العدد فانّها كلها متماثلة اذ ليست الا وحدات متكرّرة؛ و هي ايضاً متخالفة المعاني النوعيّة اذ لكلّ مرتبة منها خواص و لوازم عجيبة غير مالغيرها.

الاشراق السادس :

في شيء من العرشيّات الالهاميّة في احوال هذه العلل . و هي سبعة :

الأول : ان المبدء الفاعل بالقياس الى الماهيّة الموجودة المعلولة فاعل وبالنسبة الى نفس الوجود الفايض عليها منه مقوّم لا فاعل، لان هذا الوجود غير مباين له و اما بالقياس الى نفس تلك الماهيّة بما «هي هي» فلا يكون له سببية ولا تقويم اصلاً كما علمت .

ولهذا قيل : الاعيان الثابتة ماشمّت رائحة الوجود. «ان هي الا اسماء سمّيتموها انتم و آباؤكم ما انزل الله بها من سلطان [1]» .

الثاني : انّ الصّورة في كل شيء تمام حقيقته، سواء كانت مجرّدة عن المادّة او مقترنة وانما حاجتها الى المادّة ليست لذاتها ولا لوجودها و شخصيّتها الذاتية بل لما يعرض لها من اللواحق اللازمة لشخصيتها من الكمّ والكيف و غيرهما فالسّرير، سرير بهيئته لا بمادّته والعرش، عرش بصورته لا بمادته .

الثالث : ان المادّة للشيء مادة له بما هي مبهمة لا بما هي معيّنة والا لكانت

١ـ في سوره ٧: آية ٦٩ : اتجادلونني في اسماء سمّيتموها انتم و آباؤكم : ما نزّل الله بها من سلطان سورة ١٢، آيه ٤٠ : ما تعبدون من دونه الا اسماء سمّيتموها انتم و آباؤكم ما انزل الله بها من سلطان . سورة ٥٣، آيه ٢٣ : ان هي الا اسماء سمّيتموها انتم وآباؤكم ما انزل الله بها من سلطان

صورة لامادّة فمادّةالسرير انما هو حامل امكانه واستعداده لا بما هي صورة خشبيّة بل بماله قوةقبول‌اشياء كثيرة، منهاالسرير، فالقوّة منشاؤهاالنّقض والقصور.

ثم مادةالخشب انماهي‌مادة له بمافيه امكان‌الخشبيّة لابما فيه‌فعليّة صورالعناصر وهكذا الى ان ينتهى الى‌الهيولى الأولى والقوّة المحضة التي ليست فيها جهة فعليّة اصلاً الا قوة كل شيء ولهذا يقبل‌الاشياء كلّها على‌التدريج فيتحد بكل صورة شيئاً بعد شيء كمااتّحدالعقل بكل صورة دفعة امالبرهان على ان‌العقل جميع‌الموجودات التي دونه فستعلم في مباحث‌النفس و قد اومأنا اليه ايضاً و اما على ان‌الهيولى يتّحد بما يتصور به فلكونها قوة كل شيء ليس فيها جهة فعلية اصلاً والا لكانت مركّبة من صورة و مادة اخرى فيتسلسل الأمر لا الى نهاية ، او ينتهى الى قوّة محضة و كل قوّة فالتركيب بينه و بين‌الصورة اتحادي لا انتسابي اذ لو كانتا موجودتين متغايرتين في‌الخارج لم‌يكن‌احديهما قوة والأخرى فعلاً بل‌كلتاهما يكونان‌فعليتين هذاخلف .

واذا علم هذا في‌التركيب‌الأول فعليه قياس‌التركيب الثانوى لما ذكرنا ان جهة المادئة هي‌القوة والأستعداد لاالحصول والفعلية .

اولا ترى ان‌الأجسام الفلكيّة لا يحصل منها شيء آخر لتمامية صورها و عدم كونها عنصريّة .

الرابع : قد علم مما ذكرناه ان صورالعناصر غيرداخلة في حقيقةالمركب‌العنصرى الطبيعي كالمواليد الثلاثة على ما هوالمشهور بل هي من شرايط وجودها وبقائها فهي موجودة و ليست مخلوعة كما زعمه بعضهم و حكى‌الشيخ ان هذاالمذهب احدث في زمانه و ذلك لشواهد التحليلات على بقاء تلك‌الصور والتركيب‌الأتحادى بين‌المادّة والصور لا يوجب زوالها كما زعمه بعض‌المدقّقين [١] .

١ـ و هوالسيدالسند صدرالدين الشيرازى المعروف‌بسيدالمدققين و قد نقل المصنف كلامه في مباحث الجواهر والاعراض من‌الاسفارالاربعة ١٢٨٢ هـ ق ص١٨٨الى ١٩١

الخامس : انالصورالنوعية جواهر عند اتباع المعلمالأول و اعراض عند اتباع الرواقيين و عندنا هي عينالوجودالخاصة والوجود ليسبجوهر ولا عرَض فهي ليست في هويّاتهاجواهراً ولا َاعراضاً وانما جوهرية كل منها بجوهريّة ماهيةالنوعالمتقوِّم بها فيالخارج و ستطلع على برهانه في مباحث الماهيّة .

السادس : انا قد وضعنا قاعدة لاستعلام كونالجزء الصوريللمركبجوهراً او عرَضاً و هي قاعدة شريفة بها يستعلم ايضا انالمركب طبيعي او صناعي اثبتناها في كتاب «الأسفار» من اراد الوقوف عليها فليُراجع اليها [1] .

السابع: انالأمكان ايالأستعدادي المذكور في تعريفالهيولي انّها جوهر مستعدٌ ليسالمراد منه نفسالأضافة المتأخّرة عن وجودالمستعدّ والمستعدُّ له ، الموجودة فيالعقل بعد تعقّل الطرفين بلالمراد منه منشأ هذهالاضافة و هو كون الشيء بحيث يكون له امكان قبولالأشياء و هكذاالحال في اكثرالفصول التي يعبر عنها بلوازمها الذاتية الأضافية كالحساس والناطق والرطب واليابس و غيرها منالقوى التي يُعبَّر عنها بافاعيلها و انفعالاتها .

فعلم ان تعريفاتالقوى بأفاعيلها و انفعالاتهاالذاتية تعريفات حديّة مأخوذة من مباديالفصول الذاتيّة ، و كذا تعريفالجسم بالجوهر القابل للأبعاد كما هو مذكور فيالأشارات حدٌ لا رسم .

ولا يرد عليهايرادالأمام الرازي بانالقابليّة منبابالمضافلا لما ذكره «المحقق الطّوسي» في جوابه : انالفصل هو القابل لاالقابليّة ، اذ لا فرق بينهما في كونهما من بابالمضاف اذا كانالمراد نفسالمعنى الأضافي بل لأنّالمراد منه : ما من شأنه ان يكون قابلاً او يتصف بالقابليّة ، كما مرّ .

١ـ و قد تعرضالمصنفالعلامة لهذاالبحث فيالجواهر والأعراض مفصلاً و فيالامورالعامة على نحو الأختصار . الجواهر والاعراض ط١٢٨٢ هـ ق ص ١٢٤، ١٢٥

الاشراق السابع :

في الامكان والوجوب والقوّة والفعل و في اثبات الطبيعة
في كلّ متحرك و في سبب الموت الطبيعي ، و في الاشارة
الى حدوث هذا العالم و ماهيّة الدنيا والآخرة

الامكان معناه سلب ضرورة الوجود والعدم عن الماهيّة و هو صفة عقليّة لا يوصف بها مالا مادّة له في الخارج ولا في نفس الأمر فالمبدَعات انما لها في نفس الأمر الوجود والوجوب و هي ممكنة بحسب اعتبار ماهيتها من حيث هي هي مع قطع النظر عن استنادها الى جاعلها التام و عدم اعتبار الشيء لا يوجب اعتبار عدمه، فهي ممكنة لا في نفس الأمر بل في مرتبة من مراتبها ولا محذور فيه ، اذ الامكان مفهوم عدمي و عدم الشيء في نحو من نفس الأمر لا يوجب عدمه في نفس الأمر فالمبدعات ضروريّة الوجود في الواقع ممكنة الوجود في بعض الاعتبارات .

ونسبة الامكان الى الوجوب نسبة النقص الى الكمال و لذا يجامعه .

واما امكان الحادث فهو قبل وجود الحادث اذ كل كائن فانه قبل كونه ممكن الوجود لا واجب ولا ممتنع، فلا بدّ له من مادة او موضوع او متعلق به يحمل امكانه .

و هذا الامكان ليس مجرّد ممكنية الشيء بل ما به يصير ممكن الوجود، ولهذا يتفاوت قربا و بعدا فالقريب استعداد والبعيد قوّة .

والقوة قد يقال لمبدء التغيير [1] في آخر من حيث هو آخر سواء كان فعلاً او انفعالاً و يقال لما به يجوز ان يصدر عن الشيء فعل او انفعال و ان لا يصدر و هي القوّة التي يقابل الفعل، [2] و يقال لما به يكون الشيء غير متأثر عن مقاوم ويقابله الضعف

١ـ ما بدء التغير في آخر ...... الخ د،ط ٢ـ مقابل للفعل ـ خ،ن

ثمّ قوّةالمنفعل قد تكون ءاهيئة نحوالقبول دون‌الحفظ ، كما في‌الماء و في الشمعة قوة عليهما جميعاً و قد يكون قوة على واحد او امور محدودة .

وفي‌الهيـــولى‌الاُولى قوةالجميــع اذ لا صورة لها ولكن يقوى بتوسط شئ على شئ .

و قوّةالفاعل قد يكون محدودة نحو امر واحد كالنار على‌الاحراق وقد يكون على امور كثيرة كقوّةالمختار على ما يختار ، و قوّة البارى على‌الكلّ .

والقوّة الفعليّة المحدودة اذالاقت القوّة المنفعلة وجب‌الفعل والقوة الفعلية قد تسمى قدرة و هي اذا كانت مع شعور و مشية و قد يظنّ انها ليست قـــدرة الا ، لما من شأنه‌الطرفان‌العمل و الترك[1] واماالفاعل‌الدائم فالمتكلّمون لا يسمونه قادراً .

والحق خلافه فمن فعل بمشيّة يصدق عليه انه «لو لم يشأ لم يفعل» سواءاتّفق عدم‌المشيّة اواستحال و صدق‌الشرطية لا يتوقف على صدق طرفيها .

والقوّةالفعليّة قد يكون مبدءالوجـــود وقد يكون مبدءالحـــركة والالهيّون يعنون بالفاعل مبدءالوجود و مفيده والطبيعيّون يعنون به مبدءالتحريك كما مـــرّ والاُحقّ باسم‌الفاعل من يطرد العدم بالكليّة عن‌الشئ من غير شوب نقص و شريّة.

ثمّ‌القوى التى هى مبادى‌الحركات بعضها يقارن‌النّطق والتّخيل و بعـــضها لا يكون والاُولى يصدر عنهاالشئ و ضدّه فلا يكون قوّة تامّة وانما يتمّ اذااقترنتها ارادة جازمة يتوقف على علم بداع فيجب‌الفعل فالقدرة فيها عين‌القوة والاستعداد . ولهذا قيل: الانسان مضطرّ في صورة مختار[2] .

واعلم ان‌الحركة لا بدّلها من قابل و فاعل ولا يجـــوز ان يكونا واحـــداً لانّ

١ـ فى بعض‌النسخ المخطوطة : لمـــا من شانـــه الطرفين الفعل والترك .

٢ـ والقائل : هوالشيخ و سايرالحكماء من ابائه لان‌القدرة والارادة والاختيـــار فى الانـــان و سائر الحيوانات ليست مستقلة والانسان فاعل بالتسخيربالنسبة الى افعاله و آثاره .

احدهما مكمّل مفيد والآخر مستكمِل مستفيد ، فكل جسم متحرك ، فله محرك غيره ولو كان الجسم بما هو متحرّكاً لم يسكن البتّة و لكانت الأجسام كلها متحرّكة دائماً.

فالمحرّك لا يحرّك نفسه بل لشيء لم يكن فی نفسه متحركا فيكون حركته بالقوّة والحارّ كيف يسخّن نفسه بل لشيء يكون السخونة فيه بالقوّة .

فكلّ متحرّك يحتاج الیٰ ما يخرجه من القوة الی الفعل وهذا الخروج هو الحركة والحركة امر وجودها خروج الشیء من القوّة الی الفعل لا دفعةً ، فقابلها امر بالقوّة بما هو بالقوّة .

ومن هيهنا ظهر بالبرهان ان كل جسم مركب من الهيولیٰ والصورة لان كل جسم بما هو جسم امر بالفعل و بما هو قابل للحركة امر بالقوّة وهما متقابلان فهناك كثرة.

حكمةٌ عرشيّة

فحقيقة الهيولیٰ هی الاستعداد والحدوث فلها فی كل آن من الآنات المفروضة صورة بعد صورة اُخرىٰ و لتشابه الصور فی الجسم البسيط ظنّ ان فيه صورة واحدة باقية على حد واحد و ليست كذلك بل هي صور متتالية على نعت الاتصال لا بان يكون متفاصلة متجاورة حتى يلزم تركب الزمان والمسافة من غير المنقسمات و الیٰ ذلك اشير بقوله تعالیٰ : «وتَرى الجِبال تحسَبُها جامدةً و هی تمرّ مرّ السّحاب[1] » .

حكمةٌ عَرشيّةٌ

فالحركة لمّا كانت وجودها على سبيل التّجدد والانقضاء ، فيجب ان يكون علتّها ايضاً غير قارّة والا لم ينعدم اجزاء الحركة فلم يكن الحركة ، حركة .

ثمّ ان الفاعل المباشر للحركة لا يكون عقلاً محضاً لعدم تغيّره ولا نفساً من حيث

١ــ سورة النمل ، آية ٩٠ .

ذاتهاالعقلية بل من حيث كونها فيالجسم فيكون طبيعة اذالاعراض تابعة والجسم بما هو جسم قابل .

فالجوهرالصورى المسمّى بالطبيعة من جهة كونها مبدءالحركة عندنا امرسيّال ولو لم يكن امراً سيّالاً متجددالذات لم يتمكن صدورالحركة عنها لاستحالة صدور المتغيّر عنالثابت .

واما ما ذكروه[1] من: لحوقالتغيّر بها فيالخارج من تجدد احوال قرب و بعد من غايةالسافة و مبدئها فغير مجد ؛ اذ مبدء هذهالاحوال فيالحركاتالغيرالارادية امالطبيعة اوالقاسر و ينتهى اليالطّبيعة ايضاً و تجدد ما هى مبدء له يوجب تجدّدها

ولا يكفى فى استناد المتجدّد اليالثابت فرض سلسلتين يكونالثابت مع كل جزء من احديهماعلة لجزء منالاخرى و بالعكس فانالكلام عايد الى لحوقهما معاً من اين حصلا بعد ما كانالاصل ثابتاً والاعراض ايّاً ما كانت فهى تابعة .

بل الحق انالطبيعة بذاتها امر سيّال انما نشأت وجودها بين مادّة شأنهاالقوّة والزوال و فاعل محض شأنه الافاضة فلا يزال ينبعث منالفاعل امر و ينعدم فيالقابل ثمّ يجبرها بايرادالبدل و هكذا علىالاتصال فذلكالامر هوالطبيعة .

واماالحركة فهى نفسالخروج منالقوة اليالفعل واماالخارج منهااليه فهيالمادة والطبيعة ما به يخرج فالتركيب بينهما اتحادى و اماالمخرج فهو جوهر آخر ملكى او فلكى .

حكمة عرشيّة

وايضاً الطّبيعة اذا وجدت فيالجسم فليست تفيدالحركة فيه لانّها لو كانت

١ــ والقائل جمهورالحكماء ومنهمالشيخ فيالشفاء وغيره فى غيره .

كذلك لكان لها فعل من دون الجسم اذ الايجاد يتأخر عن الوجود، والاستغناء عن الشىء في الايجاد لا ينفك عن الاستغناء عنه في الوجود ، فاذن يستتبع وجودها وجود الحركة في الجسم من عند مفيد الصور كما يتبع وجود ساير الأعراض وجودها .

وقد يوجد مبدء اعلى من الطبيعة في الجسم يتبع وجوده وجود قوى يصدر منها افعال و ذلك المبدء هو النفس فنسبت القوى اليها كما نسبت الأشكال والألوان والكيفيات الملموسة الى الطبيعة ولو كانت مثل هذه فعل النفس نسبت اليها كما نسبت الى الطبيعة ، فيقال : شكل نفساني و لون نفساني . كما يقال : شكل طبيعي و لون طبيعي .

فعلم من هذا : ان المادة يستعد لوجود هذه الأشياء كلها فيها لكن بعضها قبل بعض بالطبع . فالمتقدم على جميع هذه الصفات يسمى طبيعة والمتقدم على القوى يسمى نفساً والفرق بين القبيلتين كالفرق بين الحركة التوسطيه والقطعيه و كذا الآن السيال والزمان المتصل والنقطة والخط فاحسن تدبره .

حكمة عرشيّة

فالطبيعة قابلة للاشتداد والتضعف و لو لم يكن من شأن صور العناصر الاشتداد والتضعف والتضاد و يوجد[1] لها حد جامع و مرتبة مشتركة هي اخيرة مراتب الشدة لبعضها و اولى مراتب الضعف لبعض آخر او بالعكس كالبخار بين الهواء والماء عند تكاثف الهواء او تلطف الماء لزم خلو المادة عن صور العناصر كلها في زمان وهو ممتنع .

١ـ في بعض النسخ و منها نسخة : د،ط . ولم يوجد لها حد جامع ..... الخ

فالماء اذااستحال هواءً بلغ فی لطافته الیٰ درجة هیآخردرجات الماء فیاللطافة و اوّل درجات الهواء فیالکثافة و مثل هذهالواسطة توجد بینالمرکّبات ایضاً کالمرجان بین الجماد والنبات والوَقواق بینالنبات والحیوان والقِرَدة بین الحیوان والانسان .

اِنارةٌ کشفیّةٌ

قد اشرنا الیٰ انّ مباشرالحرکةالجسمانیّة طبیعةٌ ، ففیالحرکاتالانتقالیة الارادیة تفعل النفس حرکة الانتقال باستخدامالطّبیعة واما فیالحرکاتالنفسانیّة فهی تفعلها بذاتها لا بتوسطالطبیعة الا ان مخالطتها معالطبیعة مما یصحّ لها عروض التجدد فتجدّدها من جهةالطبیعة لا من جهة ما فوقها .

بحثٌ تحصیلیٌّ کشفیٌّ [1]

ولعلّك تقول حسبما نظرتَ فیکلام بعضالحکماء: لواستحالتالطبیعة محرّکة للاعضاء خلاف ما توجبه ذاتها طاعةً للنفس لما حدث اعیاء عند تکلیفالنفس ایّاها و لما تجاذب مقتضیالنّفس و مقتضیالطّبیعة عندالرعشة .

فاعلم انالطبیعة التی هی قوّة من قویالنفس و یفعل بتوسّطها النفس بعض الافاعیل هی غیرالطبیعة الموجودة فی بسایطالعناصر و مرکّباتها فان تسخیرالنفس لاحدیهما ذاتی لانّها قوة منبعثة منها فی مقامالمباشرة للجسم و للاُخریٰ قسری فالطبیعة التی یستعملها النفس فی حرکةالانتقال اولاً و بالذات غیر متعصّیة للنفس، اذ هی من جنودالنفس بل هی متحدةالذات معها .

١ــ فی بعضالنسخ : بحث و تحصیل کشفی

بمعنى: انالنفس نازلة اليها متحققة بها فى مرتبتها و اماالاخرى فهى التى يستعملها ثانياً بتوسطالاولى و انما يقع بسببهاالاعياء اوالرعشة لانها جزءالبدن بما هو مركب منالطبايع لا بما هو مادة للنفس و قد علمتالفرق بينالاعتبارين والبدن، بدن بالاعتبارالثانى لا بالاعتبار الاول و نفسيةالنفس ايضاً من جهة كونها مقومة له مدبرة اياه فلهذا حكمنا بانالتركيب بينهما اتحادى .

و بعضالقائلين بهذاالتركيب لمّا لم يحصلهالفرق بين هذهالاعتبارات واهملوها التجاؤا الى نفى تجردالنفس و خلع صورالاستقسات فىالمركّب [1] .

تفريع

فالمادة التى يتصرف فيهاالنفس ليست هذاالجسم الثقيل [2] الذى يقعلها بهالاعياء بل هىاللطيفة المعتدلة النورية و هوالبدن الاصلى ، و هذا غلافه و قشره ، ولا يوجب لهاالاعياء والرعشه لانه مناسب لجوهرالنفس فليكن هذا عندك منالمستبين صحته .

حكمة عرشية

وامّا سببالموتالطبيعى فليس كما قالته اقوام جالينوس و سايرالاطباء ـ الطبيعيين فى بيانه من : ان عروضه لاستيلاء الحرارة على رطوباتالبدن فتثفنيها ثم تفنى بفنائها ، و لهذا قالوا : ما هو سببالحيوة هو سببالموت .

و عللوه ايضاً بوجوه اخرى مقدوحة مدخولة مثل تناهى قوىالجسم و هو صحيح لو كان بالاستقلال و امّا اذا كان بامداد علوى فلا و مثل حكايات نجومية

۱ـ والقائل هوالسيدالسند مير صدرالشيرازى وقد نقل كلامه و تفصيل مرامه فىالاسفار الجواهر والاعراض ص۱۸۸ الى ۱۹۲

۲ـ ليست هذاالجسمالغليظ الثقيل الذى.... د،ط

اكثرها مجازفات لا توقع ظنّاً فضلاً عن يقين .

فنقول : سبب الموت و حكمته هي حركات النفوس نحو الكمال ، اذ لها في الطبيعة غايات كما برهن عليه و كل ذي غاية في حركاته اذا بلغ غايته وقف عن الحركة و اخذ في حركة اخرى ان بقي له نقصان ينجبر بالحركة [1] الى ان ينقلب فعلاً محضاً و عقلاً صرفاً كما في قوله تعالى : «و ينقلب الى اهله مسروراً» .

فكل تعطّل و وقوف عن الحركة في ذوات النفوس بما هي ذوات النفوس بواسطة انتقالها الى نشأة اخرى فسمى له في [2] عالم هذه الحركة موتاً و في عالم آخر و لادة و حيوة اخرويّة .

فالانسان مثلاً انّما يعرض له الموت الطبيعي لتوجه نفسه في مراتب الاستكمال [3] وتحولاته الى عالم الآخرة توجّها غريزياً وسلوكها الى جهة المبدء الاعلى [4] سلوكا ذاتيا كما اشير اليه في قوله تعالى : «يا ايّها الانسان انّك كادح [5] الى ربّك كدحاً فملاقيه» فاذا ارتحلت من هذه النشأة الى نشأة اخرى حتى صارت نفسه بالفعل و بطلت عنها القوة الاستعداديّة امسكت عن تحريك البدن فيعرض الموت للبدن فهذا معنى الموت الطبيعي للانسان و مبناه استقلال النفس بحيوتها الذاتيّة و ترك استعمالها الآلات البدنيّة على التدريج حتى ينفرد بذاتها و يخلع البدن بالكلّيّة لصيرورتها امراً بالفعل و هذه الفعليّة لاينافي الشقاوة الاخرويّة اذ ربما يصير شيطاناً بالفعل او على شاكلة ما غلبت عليه صفاته الرديّة .

١ــ في بعض النسخ المخطوطة عندنا : ان بقي له نقصان ينجبر بالحركه والا فينقلب فعلا محضا وعقلا صرفا . لايخفى ان مافي المتن اصح كما هو الواضح للعارف باساليب كلام المصنف «قده»

٢ــ سمي له في عالم ..... «ط»   ٣ــ في مراتب استكمالاته .... «ط»

٤ــ في بعض النسخ : الى جهة المبدء الاخرى . ولايخفى ما فيه .

٥ــ سورة الانشقاق ، آية ٧

تنبيه انعكاسي

ثم ما ذكروه في الوجه الاول ان سبب الحيوة هو بعينه سبب الموت فالأمر فيه عندنا على عكس ما تخيلوه لان الحرارة فعلها الأول في الاجسام النباتية والحيوانية تحليل الرطوبات و تقليلها و صرفها في وجوه الحركات والاستحالات فكلما تحللت مادة الحيوان والنبات اعدها الله تعالى باتضياف مادة اخرى لها من جهة القوة الغاذية بحرارة جديدة تفعل فعل الحيوة اقوى من الأولى لأجل زيادة المادة وهكذا الى ان استكملت القوة النفسانية التي هي مستخدمة هذه القوة[1] بافاعيلها واستغنت عن اصل تلك المادة اما بمادة اخرى كالنفس النباتية من غير تناسخ او بذاتها و بذات مقيمهما و مبقيها كما في النفس الانسانية واما ساير النفوس الحيوانية ففيها سر آخر .

تفريع نوري

فالحركة بمنزلة شخص روحه الطبيعة كما ان الزمان بمنزلة شخص روحه الدهر والطبيعة بالنسبة الى النفس كالشعاع من الشمس يتشخص بتشخصها .

تذكرة

الفاعل المباشر لجميع الحركات الجسمانية هي الطبيعة اما فاعل الحركة الطبيعية فليس فيه كلام واما القسرية ففاعلها طبيعة مقسورة مجبورة و اما الارادية ففاعلها طبيعة مجبولة مطيعة للنفس لا عاصية .

۱ـ هذه القوى بافاعيلها .... د،ط ـ س،ق

حکمةٌ قرآنيّة

للنفس فی افاعیلها فی هذاالعالم طبیعتان مقهورتان تخدم احدیهما لها طوعا والاُخری[۱] کُرهاکطاعةطبایع السماء والاٴرض للباری جل اسمه فی اتیانهما له کما قال الله تعالی[۱] : «ائتیا طوعاً او کرهاً [۱] » فان طاعةالسماویات و اتیانها له فی حرکاتها الدوریة الشوقیّة من جهة تحریکات الملائکة العقلیة والنفسیة ایاها فطریة من غیر ممانعة طبیعة اُخری[۱] یخالفها او قسر قاسر یمانعها و تلك بخلاف حرکات الاٴرضیات فی انقلاباتهاالنفسانیة و غیرها فانها تخالف مقتضی طبایعهاالاسطقسیة ، واما قوله تعالی[۱] : «قالتا آتینا طائِعین [۲] » فانها بعد حصول الاٴستعدادات وقبول الاٴستحالات والاٴنقلابات و لحوق الصّوروالکمالات صارت کالسماویات قابلةلانوار المعرفة والاٴهتداء .

اماالطبیعة التی تخدم النفس طوعاً فهی ما ینبعث من ذاتها و تفعل بهاالافاعیل الطبیعیة الداخلیة کالجذب والدفع والامساك والاحالة والهضم والتنمیة والتولید و غیرها [۳] .

واماالتی تخدمها کرهاً فهی‌التی یترکب منها اعضاؤه [٤] و تفعل بها الاٴفاعیل الخارجیة کالمشی والکتابة والصلوة والکف والطواف و غیرها [٥] .

والاُولی[۱] باقیة مع‌النفس فی‌النشأة الباقیة و فیها سرّ المعاد الجسمانی .

حکمةٌ مشرقیّة

قد ثَبَتَ ان‌الطبیعة امر متجدّد سیّال و معلوم انها مقوّمة للاجسام الطبیعیة

۱ـ سورة ٤٦ ، آیة ١٤ ۲ـ : سوره ٤١ ، آیة ١٠ ۳ـ : و غیر ذلك؛ د،ط

٤ـ فی اکثرالنسخ : فهی‌التی یترکب منها و تعمل‌بهاالافاعیل .... الخ

٥ـ : فی‌بعض‌النسخ بدل غیرها : غیرذلك

والأعراض تتبعها في‌الوجود .

فموضوع‌العلم‌الطبيعي نفس‌الحركات اوالمتحركات بما هي متحركات لا بما هي ثابتة في‌العقل او مرتبطة بامر ثابت عقلي فجميع ما يبحث عنه‌الطبيعيون من‌الجواهر الحسيّة من حيث كونها حسيه واعراضها ، واقعه في‌الاستحالة والانقلاب والسيلان فهي لم يزل و لايزال في‌الحدوث والتجدد .

فمن علِم هذا علِمَ حدوث‌العالم و هذا بالحقيقه معنى كلام علماء الملة : عالم‌الاجساد[1] لايخلو عن‌الحوادث و مالا يخلو عن‌الحوادث فهو حادث ، فالعالم حادث . فكلّما هذا شأنه فهو من‌الدنيا .

والآخرة دارالقرار وهما متضايفان من فهم مفهوم‌الدنيا و مسمّاه فهم مفهوم الآخرة و مسمّاها « ولقد علِمتم النشأةالأولى فلولا تذكّرون [2] » .

حكمة قرآنيّة

لما كان‌العالم‌الجسماني بشخصيّته تدريجيّة الوجود و كلّ تدريجيّ الوجود فزمان حدوثه بعينه زمان بقائه فهذاالعالم زمان حدوثه و بقائه واحد .

فعلى هذا لا اشكال في مفاد قوله تعالى : «خلق‌السماوات والأرض في ستة ايام[3]» اذالمراد منها ستة آلاف سَنَة و هي‌من‌زمن خلقة آدم الى نزول‌القرآن لان «كلّ يوم عند ربّك كألف سنة مما تعدّون » وقد حققنا ذلك في تفسير سورة الحديد .

تتمّة

ثمّ اعلم انّ موضوع‌الأمكان يجب ان‌ينتهى الى امريكون مبدعاً والأ لسبقه

١ـ : عالم‌الاجسام ، د،ط ـ س،ق   ٢ـ : سورة٥٧، آية ٣   ٣ـ : سورة ٥٧ ، آية ٥٥

امكان آخر و كذلك الى مالا نهاية و هذاالامكان الذى ينعدم مع الفعل فله سبب .

فاخطأ من قال : انالقوة متقدمة على الفعل فى العالم . من القائلين بانه : كان قبل العالم خلاء غير متناه او ظلمة اوهاوية ، و هم فرق حكيت فى الشفاء مذاهبهم [1] .

وسبب الامكان لا محالة يكون حادثا فيسبقه امكان آخر سبقا زمانيا و هكذا فامكان وجود الصورة صفة موجودة فى هيولاها اذا عقلت تلك الصفة عقلت انها امكان وجوده الصورة ، و هذا كسعة الحوض فانها صفة للحوض فاذا عقلناها و احضرنا معها قدر ما يسع من الماء كان امكان امر .

فانفسخت شبهة من قال : ان الموجود كيف يكون مضافا الى المعدوم . و ان قيل: ان السعة معنى وجودي و الامكان معنى عدمى كيف يكون الفعل قوة ؟ قلنا [2] : قوة بالقياس الى ما يسعه و هو عدمى و فعل بالقياس الى وجودها ولو كانت بالقياس الى الوجود مطلقا لكانت قوة محضة كالهيولى الاولى و هى معنى عدمى لانها قوة بالاطلاق الا انها لا يكون معراة عن الصور كلها .

فعلم ان القوة ليست متقدمة على الفعل مطلقا فانها لايقوم بذاتها بل يحتاج الى جوهر يقوم فيه و ذلك الجوهر يجب ان يكون بالفعل حتى يستعد لشىء فان الليس المطلق غير قابل لشىء .

ثم البرهان قائم على وجود امور لا يكون بالقوة كالبارى و ضرب من الملائكة، و قد علمت ايضا ان القوة يحتاج الى فعل و ان مخرج القوة الى الفعل لا بد و ان ينتهى الى موجود بالفعل غير محدث على ان الفعل يتصور بذاته و القوة يتصور من جهة ما بالفعل كما قيل فى الايجاب و السلب .

١ـ اعلم ان الشيخ قد ذكر مذاهب الناس فى هذه المسألة مشروحا فان شئت فارجع كتاب الهيات الشفاء الطبعة الحجرية ١٣٠٥ هـ ق ص٤٧٤ الى ٤٧٧ فان الشيخ . اطاب الله ثراه اول من بسط القول فى هذه المسألة فى الدورة الاسلامية

٢ـ قلنا هو قوة ... هكذا وجدنا فى اكثر النسخ الغير المطبوعة .

وايضاً الفعل كمال والقوة نقص والكمال قبل النقص و ايضاً الفعل خير والقوة لا يخلو من شر .

فقد بان ان الفعل اقدم من القوة سبقاً بالعليّة والطبع والشرف والزمان .

حكمة مشرقية

واما امكان وجود النفس الحادثة فليس كما ذكره القوم من : ان بعض الأشياء امكان وجوده بأن يكون مع المادة لا فيها كالنفس الانسانية فانها لمّا كانت حادثة لا بد و ان يتقدمها امكان ومادة حاملة لامكانها لا لوجودها فانّها غير موجودة في المادة بل مع المادة .

قالوا : فعلم ان امكان الوجود له معنيان : منها ما يكون في مادة يتقوم بها الموجود[1] و هذا ليس للنفس و منهما ما يكون في مادة يترجّح بها احد الطرفين وهذا للنفس لتجردها .

والذي ذكروه غير موجه فان الامكان له معنى واحد نسبته الى الوجود كما قرّروه نسبة النقص الى الكمال ، فلا يجوز ان يكون للامكان معنيان ولا ان يكون امكان الشيء امكاناً لوجود شيء آخر .

بل الحق ان الامكان لامر يتحصل[2] في المادة من الصور والاعراض لكن بعض الصور على وجه يلزم وجودها وجود امر مفارق و امر النفس ليس كما تصوروه من انها مجردة حدوثاً و بقاءً و سنبيّن لك كيفيّة حدوثها و بقائها وكما ان سلسلة المعقولات البادية انتهت الى معقول ضعيف المعقولية يكون محسوس الوجود بالقوة كالهيولى

١- في بعض النسخ و منها النسخة : «ط» و نسخة «س،ق»: منها ما يكون في مادة يترجح بها احد الطرفين وهذا للنفس لتجردها .

٢- يحصل في المادة من الصور .... الخ «ط»

فكذلك سلسلة المحسوسات العايدة ينتهى الى محسوس ضعيف المحسوسيّة يكون معقول‌الوجود بالقوّة كالقوة الخيالية وما يجرى مجريها فيكون فيه قوّة وجود ـ المعقولات بالفعل فيتّحد بها كما يتحدالهيولى بالمحسوسات و يخرج من‌القوّة الى الفعل فيكون عقلاً و معقولاً كما يخرج الهيولى من‌القوّة الى‌الفعل فيكون حاساً و محسوساً كما سيجئ . فالنفس جسمانيّة الحدوث روحانيّة البقاء .

ثمّ الأولى فى طريقهم ان يقولوا: «ان‌الامكان لشئ بالذات امكان لشئ آخر بالعرض فمادة البدن بامكانه يستدعى وجود صورة مدبّرة لها هذاالتدبير البشرى ولما لم يمكن وجود مثل تلك‌الصورة الا و يكون معها فطرة عقلية فيفيض على‌المادة باستعدادها هيئة كماليّة يحدث معها جوهر روحانى لا بحسب استعداد المادة بل بحسب جودالمبدء الوهّاب على هذاالوجه .

تفريعٌ نوريٌ

فقد تحقّق ان صورةالانسان آخرالمعانى‌الجسمانيّة و اول‌المعانى‌الروحانية ولهذا سمّاه بعضهم طراز عالم‌الأمر » و سنبيّن ان‌المرتبة المسمّاة بالعقل‌الهيولانى هى صورةالصور فى هذاالعالم و مادةالمواد فى عالم آخر فافهم و اغتنم .

الاشراق‌الثامن :
فى‌الحركة والسّكون و اثبات الحركة فى‌الجوهر الصّورى .

واعلم ان كل ما يخرج من‌القوّة الى‌الفعل فهو اما ان يخرج دفعةً او يخرج لا دفعةً ، و قد جرت‌العادة بتسمية هذاالخروج حركة دون‌الاول و هى فعل وكمال اول للشئ الذى هو بالقوّة من جهة ما هو بالقوّة فان‌الجسم مادام فى مكانه الاول مثلاً ساكناً ، فهو متحرّك بالقوّة و واصل الى مكانه‌المقصود بالقوّة فاذا تحرك

حصل فيه كمال او فعل لكنّه بعد بالقوة في المعنى الذي هو المقصود من الحركة .

فالحركة اذن كمال اول للشيء لا من حيث هو انسان او فرس او نحاس بل من حيث هو امر بالقوّة فهي وجود بين قوّة محضة و فعل محض .

وظنّ قوم : ان الحركة هي الطبيعة اعني جوهر الشيء الصوري و ليس كذلك بل هي متحركيّة الطبيعة و حالها ، لا نفسها كما علمت من طريقتنا ، فان الحركة هي نفس الخروج من القوّة الى الفعل ، لا ما به يخرج الشيء منها اليه كالامكان و نظائره .

فالتسود ليس سوادا اشتدّ بل اشتدادا لموضوع[1] في سواديّته فليس في الموضوع سوادان ، سواد اصل مستمرّ و سواد زايد عليه لاستحالة اجتماع مثلين في موضوع واحد ، بل يكون له في كل آن مبلغ آخر فيكون هذه الزيادة المتّصلة هي الحركة لا السّواد فالاشتداد يخرجه من نوعه الاول و يدخله في نوعه الثاني .

قالوا : فعلم ان النفس ليست ، بمزاج لانّها باقية ، والمزاج امر سيّال متجدّد فيما بين كل طرفين منه انواع بلا نهاية بالقوّة ، و معنى كونها بالقوّة ان كلّ نوع غير متميز عمايليه بالفعل كما ان الحدود و النقط في المسافة الاينيّة غير متميّزة بالفعل

وكل انسان يشعر من ذاته امرا واحدا بالشخص غير متغيّر وان كان بحسب قوّته الطبيعيّة السارية في جسمه واحدا بمعنى الاتصال الى انقضاء العمر . [2]

حكمة مشرقيّة

ومن هيهنا يعلم: ان الوجود الواحد قد يكون له كماليّة ونقصان في نفسه والقائل بالاشتداد الكيفي و جماعة ممن في طبقته معترفون بأن الحركة الواحدة امر شخصي في مسافة شخصيّة لموضوع شخصي .

١ـ : بل اشتداد للموضوع ... الخ د،ط ـ س،ق

٢ـ في بعض النسخ بل في اكثر النسخ المخطوطة : وان كان بمعنى الاتصال واحدا الى انقضاء العمر .

واستدلوا عليه : بان الكون في الوسط ليس امراً مبهماً بل امر" شخصي ، فيكون المرسوم منه لا محالة واحداً متصلاً لا جزء له بالفعل و انما له حدود بالقوة كحدود المسافة المتصلة فاذا جاز في الكيف عند اشتداده[1] وقوع انواع بلانهاية بالقوة بين طرفيها ، فكذلك في الجوهر الصوري .

واما قولهم : لو وقعت حركة في الجوهر واشتداد و تضعف فاما ان يبقى نوعه في وسط الاشتداد والتضعف اولا يبقى فان كان يبقى نوعه فما تغيرت صورته الجوهرية في ذاتها بل انما تغيرت في عارض فيكون استحالة لا كوناً .

وان كان الجوهر لا يبقى مع الاشتداد فكان الاشتداد قد احدث جوهراً آخر و كذلك في كل آن يفرض للاشتداد يحدث جوهر آخر و يكون بين جوهر و جوهر امكان انواع جواهر غير متناهية بالفعل و هذا محال في الجوهر وانما جاز في السواد والحرارة حيث كان امر موجود بالفعل اعني الجسم و اما في الجوهر الجسماني فلا يصح هذا اذ لا يكون هناك امر بالفعل حتى فرض في الجوهر حركة . انتهى » .

فاعلم ان فيه بحثاً من وجهين : احدهما النقض والثاني الحل ، اما النقض فبوجود الحركة في الكم والوضع فان المتحرك في الكم مثلاً يلزمه ان يكون متكمماً بالفعل فاذا كان موضوع الحركة لا بد له ان يتقوم تشخصه بمقدار او يكون مقدار «ما» لازم تشخصه كيف يتبدل عليه المقادير و هو باق بشخصية بالفعل[2] .

ولا ينفع الاعتذار : بان المقدار غير داخل في ماهية الجواهر الجسمانية[3] .

لانا نقول : لا بد في كل حركة من بقاء الموضوع بشخصه والشخص من الجوهر

۱ـ في بعض النسخ و منها نسخة س،ف و نسخة د،ط : فاذا جاز في الكيف عند اشتداده انواع بلانهاية . من دون لفظة وقوع .

۲ـ في بعض النسخ: لا بد ان يتقوم بشخصه بمقدار....او يكون مقدار ما لازم شخصيته .... و هو باق بشخصه

۳ـ ان المقدار غير داخل في ماهية الجوهر الجسماني

الجسمانى لا ينفك عن مقدار و كذاالحال فيالحركة الوضعيّة فانالموضوع الجسمانى لايخلو عن وضع .

ولا يجدى ايضاً القول : بانالمتحرك فيهما هيالهيولىالاُولى لاُنّها فى ذاتها امر بالقوّة فما لم يخرج الىالفعل لم يعرض لها حركة فى امر .

وقد مرّ انالفعل قبلالقوّة بلالنّقض جار فى حركةالاُشتدادالكيفى فىبعض الاُجسام التى يلزمها لون «مّا» اوحرارة «مّا» ثم يشتدّ او يتضعف فى احدهما ، و خصوصاً عند من يقول : بانه لا يكون للمتحرّك الاُتصاف بفرد منالمقولة التى يقع فيهاالحركة للموضوع ما دامت حركته .

واماالبحث الثانى بطريقالحل و بعد تمهيد : انه قد جاز ان يكون لماهيّة واحدة انحاء" متعددة" منالوجود متفاوتة بحسبالشدة والضعف والكمال والنقص يكون كل واحد منها متحداً معالماهيّة خارجاً مغايراً لها عقلاً بضرب منالتّحليل .

نقول : ان الجوهر الذى وقع فيهالحركة الاُشتداديه نوعه باق فى وسط الاُشتداد لكن قد تغيّر وجوده و تبدلت صورته الخارجية بتبدل طور منالوجود بطور آخر اشدّ او اضعف وليس يمنع تبدل انحاء الوجود انحفاظ الماهيّة والمعنى المشترك فيهالذاتى .

وليست نسبة الوجود الىالماهية كنسبة العارض الخارجى لمعروضه والعرض لموضوعه حتى يرد عند تبدلالوجود فيالحركة الجوهريّة : بانّ ذلك تبدّل لا فى الجوهر ، بل بامر خارج عنه لما علمت ان وجود كل شئ هو تمام حقيقته ليس بامر خارج عنه ، بلالحق ان تبدّل انحاء وجود نوع واحد هو بالحقيقة تبدّل" فى نفس ذلكالنوع و ان كانالمفهوم محفوظاً والماهيّة باقية بحسب حدّها و معناها .

والحاصل : انالمغالطة انما نشأت اما من جهة عدمالفرق بينالوجود والماهيّة

او من جهة الاشتباه بين صفةالوجود و سايرالاوصاف العارضة للموجودات او من جهة : ان الوجود فيالخارج ليس الا نفس الماهية من غير ان يكون للمسمى بالوجود حقيقة عينية مع انه اصل الحقايق و منشأ الماهيات .

فحيث زعموا ذلك انكروا ان لماهية واحدة انحاء متفاوتة فيالوجود و قد علمت بطلان ما زعموه .

البحث الثالث فانه قد ثبت في مباحث التلازم بين الهيولي والصورة : ان الهيولي في تقومها الشخصي يفتقر الي صورة «ما» غيرمعينة مع امر واحد بالعدد هوالجوهر المفارق المقيم كلا منهما بالآخر بوجه غير دائر ؛

فلايزال يستمر شخصية الهيولي بواحد بالعموم من الصورة وواحد بالعدد من المفارق و يكون موضوعه لواحد بالعدد منها و كذاالحال فيالحركة الكمية التي اضطرب المتأخرون في كيفية بقاء الموضوع فيها حيث ذكروا : ان اضافة مقدار الي مقدار يوجب انعدامه و كذاانفصال جزء من المتصل يوجب انعدامه كماتقرر فيمباحث اثبات الهيولي من ان الجسم المتصل ينعدم بالفصل اوالوصل و يحدث آخر مثله و ان الجزء غيرالكل والكل غيرالجزء فلم يكن الموضوع باقياً بشخصه .

و لصعوبة هذاالاشكال انكر بعضهم كصاحب الاشراق[1] و غيره الحركة الكمية مطلقا وارجعها فيالنمو والذبول اليالحركة الاينية ، اما لاجزاء الغذاء اليالداخل اولاجزاء المغتذي اليالخارج ، و ذلك لانا نقول :

ان الجسم اذا ثبت تركبه من المادة والجوهر الاتصالي فشخصية الجسم ينحفظ بنوع من المقدار فاذا تخلخل اوتكاثف يتوارد عليه المقادير علي سبيل الحركة الاتصالية فيكون موضوع هذه الحركة الجسم مع مقدار «ما» ومافيه الحركة خصوصيات المقادير

۱ــ ذكر صاحب الاشراق هذه المسألة في المطارحات والحكمة الاشراق و اختار هذاالقول فيهما و قد اورد عليه المصنف فيالاسفار مفصلا و زيف مسلكه في هذه المسألة

المتواردة عليه .

نعم لو كان‌الجسم ، مجرد المقدار التعليمي ، كما ذهب اليه‌الرواقيون[1] لكانت الحركة في‌المقدار ممتنعة .

فالحق ان‌الحركة كما يجوز في‌الكم كالنمو والذبول والتخلخل والتكاثف وفي‌الكيف كالاستحالة وفي‌الوضع كالاستدارة و في‌الاين كالنقلة ، كذلك يجوز في‌الصور الجوهرية .

كما ان‌السواد اذااشتد له في اشتداده فرد شخصي من‌الوجود[2] زماني متصل بين‌المبدء والمنتهى ، و له حدود غير متناهية بالقوة متخالفة بالماهية او غير متخالفة بها ، كذلك للجوهر الصوري في استكماله التدريجي كون واحد زماني متصل و له حدود كذلك .

والبرهان على بقاءالشخص فيها وحدةالوجود لها، فان‌المتصل الواحد له وجود واحد والوجود عين‌التشخص ، اي‌الهوية الشخصية كما مر .

ولو لم يكن الحركة متصلة واحدة بل ذات حدود متفاضلة لكان‌الحكم بان‌ـ السواد في اشتداده غير باق بالشخص بل بالنوع او بالجنس حقا ، و كذا في‌الصورة الجوهرية و ليس كذلك .

والسر فيه : ان‌الوجود هو الاصل و له بحسب كل مقام صفات ذاتية و هو متعين بذاته ولا يكون كليا و ان‌اختلفت المعاني المنتزعة عنه المتحدة به ضربا من‌الاتحاد باعتبار تطوراته في نفسه .

۱ـ لانهم نفوا تركب‌الجسم من الهيولى والصورة وقد ابطل الشيخ مختارهم و تبعه‌المصنف في هذا.

۲ـ في بعض‌النسخ : وكما ان للسواد في اشتداده له فرد شخصي من‌الوجود زماني .... ـ نسخة : د،ط و : س،ق ـ آ،ق ـ م،ن

بحثٌ وتحصيلٌ

اعترض بعض المتكأيّين[1] على قول من قال فى بقاء الموضوع لحركة النمو والذبول : ان زيدً الشباب (الشّابّ . خ ل) بعينه زيد الطفل و ان عظمت جثّته وزيد الشيخ بعينه زيد الشّباب و ان صغرت جثّته. بأنّ المراد من بقاء زيد ان كان بقاء نفسه فليس النامي هو النفس بل البدن و ان كان المراد بقاء بدنه فليس بدنه باقياً لاستيلاء الحرارة الغريزيّة و غيرها عليه بالتحليل كما بنى عليه تجرّد النفس .

واعلم ان ما ذكره مغالطة نشأت من اهمال الحيثيات و تضييع الاعتبارات اذ لا شبهة فى ان زيداً جسم نامٍ ناطق ففى الجسم اعتبارات، اعتبار: انّه جسم فقط و اعتبار : انّه جسم مقيد . واعتبار : انه جسم بلاشرط ان يؤخذ معه قيد ام لا .

والاول مادّة والثاني فرد مركب والثالث جنس فالجنس بالمعنى الذى هو به جنس يصدق على المركّب والذى لم يصدق عليه هو الجسم بالمعنى الذى هو مادّةٌ فما هو جزء ماهيّة زيد لا يكون محمولاً و ما هو محمول لا يكون جزءً .

وعلم بهذا ان ترديده غير حاصل بل النامي الباق هو زيد والمتبدّل هو خصوصيات المقادير و هكذا فى استكمالاته الجوهريّة فانّ فى الوجود كمالاً و نقصاً .

واعلم انّ كل اشتداد و استكمال و مقابلهما لا يلزم ان يؤدّى الى تخالف نوعى بحسب الماهية بل قد يكون و قد لايكون . فلا يلزم ان الانسان اذا كمل فى انسانيّته كان قد خرج من نوعه الى نوع آخر و كذلك حدود السواد فى اشتداده لا يلزم ان يكون اموراً متخالفة بالنوع وان جاز ان يؤدّى الاستحالة الى الانتقال من الضدّ الى الضد .

۱ـ هو الحكيم المحقق صاحب التحصيل تلميذ الشيخ الاجل صاحب الشفاء «قدهما» واعترض على الشيخ و لمصرية هذه المسأله انكر صاحب الاشراق الحركة الكمية حيث قال : اضافة مقدار الى مقدار وانفصال مقدار عن متصل يوجب انعدامه بالتعبير انى' صاحبه المصنف فى مسفوراته .

حِكمة عرشيّة

الحركات العنصرية دالّة على وجود ملائكة عقلية من وجوه كثيرة .

منها : انّها طالبة لاحيازها و اماكنها الطّبيعيّة في جهات متقابلة و محددالجهات جسم ابداعي دوري الحركات الغير المتناهية فلا بدلها من قوة عقليّة .

ولأن حركاتها ليست طبيعيّة ولا جزافيّة ولا حيوانية شهويّة او غضبية ولا طلباً لأمر سفلي مطلقا بل طلباً لأمر عال عقلي لالنيل ذاته دفعة بل للتشبّه به على التدريج في استخراج مابقى له من القوّة الى الفعل من الأوضاع المتعاقبة لعدم امكان الجمع بينها دفعة .

ومنها : ان حركات الأجسام النباتيّة في تبقية الشخص بايرادالغذاء وامساكها و جذبها و دفعها و تبقية النوع بتوليدالمثل ، يدلّ على وجود مدبّر عقلي و ملك روحاني .

و منها : ان حركةالعناصر الىالاجتماع ثم استحالاتها في كيفياتها لحصول المزاج لا بدّ لها من جابر يجبرها علىالالتيام و من حافظ يحفظها عن التبدد و هو لامحالة امر غيرها و غير مزاجها و هو بحسب الشخص نفس والنفس مفتقرة الى ما هو اشرف منها و بحسب النوع امر عقلي ذو عناية بالنوع

ومنها : ان لكل حركة بالطبع غاية و لغايته غاية اخرى و هكذا الى ان ينتهى الى غاية عقليّة فان لكل ناقص عشقاً وشوقاً غريزيّين الى مافوقه اودعهماالباري تعالى في ذاته لتحفظ بالأول كماله الاول و يطلب بالثاني كمالهالثاني لينتظم العالم بطلب السافل للعالي و رشح العالي علىالسافل كما قال سبحانه : «هوالذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى» [1] .

۱ــ سورة ۲۰ طه آية ٤٩

ومن هيهنا سلكنا مسالك انيقة في الوصول الى الغايات العقلية العلوية للحركات والاشواق الطبيعية والنفسانية .

تفريع عرشى

فالحركات الطبيعية والنباتية والحيوانية كلها منتهية الى الخير الاقصى غاية الارض والسماء الذى بيده ملكوت الاشياء «ما من دابة الا هو آخذ بناصيتها ان ربى على صراط مستقيم [۱]» .

الاشراق التاسع :
فى اثبات محرك غير متحرك .

قد مر ان لكل متحرك محركا غيره لامتناع تحريك الشيء ذاته والا لكان شيء واحد مندرجا تحت مقولتين بالذات وهما الفعل والانفعال .

فالمتحرك اما ان يتحرك من تلقاء ذاته او من تلقاء ما يباينه .

فالاول : اما ان يكون فاعل حركته يتحرك ضربا من الحركة ، و يحرك ضربا آخر منها فيسمى متحركا بالاختيار واما ان لا يكون هكذا فيسمى متحركا بالطبع ، والمتحرك بالطبع اما انلا يكون معه ارادة كحركة النار الى فوق فيسمى متحركا بالطبيعة وان كان معه ارادة فيسمى حركة فلكية .

والثانى : ان كانت حركته كحركة الحجر الى فوق فيسمى حركة قسرية وان كانت كحركة راكب السفينة فيسمى متحركا بالعرض .

والمحرك اما ان يحرك بواسطة او بغير واسطة والاول كالنجار بواسطة ـ

۱ـ سورة ۲۰ ، هود آية ٥٥ ، اولها : انى توكلت على الله ربى و ربكم ؛ ما من دابة ....

القدوم و ايضاً من المحرك ما يحرك بان يتحرك و منه ما يحرك لابان يتحرك كالمعلم اذا حرك المتعلم اوالمعشوق في تحريك العاشق .

والمتحركات لا بد وان ينتهي الى محرك غير متحرك ، اما اولاً فلتناهي الاجسام و اما ثانياً فلتناهي العلل .

فالمحرك الذي لا يتحرك تحريكه على ضربين اما بان يفيد المبدء القريب لحركة الجسم او بان يكون غاية و معشوقاً يؤتم به و يتشوق اليه فمن جهة هو علة العله و من جهه هو عله القريبه .

و كل علة غائية يكون عليته على هذين الوجهين كما سبق .

ومثل هذا المحرك الذي لايتحرك في تحريكه لايجوز ان يكون[1] الا قوة عقلية محضة كالحال في الحركات الفلكية الا انه لا بد هناك من قوة جرميه يباشر التحريك اما اولاً: فلوجوب تخصيص[2] جزئيات الحركة لتساوي نسبة المفارق الى جميع الجزئيات

واما ثانيا فلان شدة القوة يوجب قلة الزمان ففي تحريك[3] مالايتناهى قوته يوجب وقوع الحركة في آن واحد فلم يكن الحركة حركة .

واما ثالثاً : فلان اختصاص هذا[4] الجسم بقبول تأثير المفارق اما لانه جسم ، فاشتركت الاجسام كلها فيه و ان كان بقوة فيه فهو المطلوب اذ به يصدر الفعل عنه وان كان بقوة في المفارق فالكلام فيها كالكلام فيه .

١ـ في نسخة : د،ط و س،ق : و مثل هذا المحرك الذى لايتحرك لا يجوز ان يكون قوة جسمانية بل عقلية محضة . هكذا وجد في اكثر النسخ .

٢ـ في بعض النسخ : اما اولا فلتخصيص جزئيات الحركة

٣ـ : ففي ما لا يتناهى يوجب وقوع .... د،ط

٤ـ : فلاختصاص هذا الجسم ... د،ط

الاشراق العاشر :

فى ان الحركة المستديرة اقدم الحركات كلها بالطبع والجسم المتحرك بها اقدم الاجسام بالطبع ، وانه لا يتقدم على هذه الحركة والزمان الا ذات البارى جل اسمه

اما انها اقدم الحركات فلأن الحركة التى فى الكم لايخلو عن حركة مكانية اذ لابد للنامى والذابل من وارد يتحرك[1] اليه او خارج يتحرك منه و هى والوضعية يخلوان عن الكمية والتخلخل والتكاثف ولا يخلو ان من استحالة والاستحالة لايكون دائمة فلا بد من علة حادثة محيله مثل نار تحيل الماء بان يقرب منه او يقرب هو منها بعد ان لم يكن .

فالحركة المكانية اقدم من الكمية والكيفية لكن المكانية مستقيمة والمستقيمات لا يتصل والحركة المستديرة متصلة فهى غنية من سايرالحركات لايستغنى عن الدورية فهى اقدم الحركات بالطبع واتمها لأنها تامة لا يقبل الزيادة[2] والاشتداد والتضعف كما تشتد الطبيعة اخيراً فى السرعة كلما قرب من الحيز والقسرية تضعف اخيراً كلما بعد من القاسر والتام اشرف من الناقص فالدورية اشرف من سايرالحركات.

ويجب من هذا ان الجرم المتحرك بها اقدم الاجرام و اشرفها و به يتحدد الجهات للحركات الطبيعية المستقيمة والزمان مقدار هذه الحركة لأنه اقدم الحركات و خصوصاً ما للجرم الاقصى من الحركة لأنها اسرعها و اوسعها و انما هدانا الى وجوده مشاهدتنا اختلاف الحركات فى المسافة واتفاقها فى الأخذ والترك و اتفاقها فى

١ـ : لابد للنامى والذابل من وارد يتحرك اليه او فيه و هى والوضعية لا تخلو ان عن الكمية والتخلخل والتكاثف لايخلو ان من استحالة والاستحالة لايكون دائمة ... الخ . «ط ـ ن»

٢ـ ولاالاشتداد والتضعف» «ط .

المسافة واختلافها في الأخذ والترك .

فعلم ان في الوجود مقداراً غير قارّ يتفاوت الحركات فيه غير مقادير الأجسام و نهاياتها لأنّه غير قارّ و هذه قارّة وهذا على طريقة الطبيعيين .

واما على طريقة الالهيين فلان كل حادث له قبليّة [1] لا يجامع البعديّة لا كقبليّة الواحد على الكثير و قبليّة الأب على الابن او ذات الفاعل او العدم الى غير ذلك مما يجوز فيه الاجتماع بل قبليّة لا يجامع البعد و مثل هذا ففيه ايضاً تجدّد بعديات [2] بعد قبليات باطلة فلا بد من هويّة شيء متجدّد متقدّم [3] بالذات على الاتصال لمحاذاته الحركات الواقعة في المقادير الممتنعة الانقسام اصلاً فهو مقدار الحركة و عددها يتقدّر به من جهة اتّصاله و يتعدّد به من جهة انقسامه الى متقدّم و متأخّر ولا يمكن ان يتقدم شيء على الزمان والحركة الا باري الكل و ضرب من ملائكته تقدّماً آخر كما اشرنا اليه .

ولأنّه لو تقدّم شيء على الزمان والحركة هذا التقدم لكان عند وجوده عدمها و كل معدوم قبل وجوده كان حين عدمه جايز الوجود اذ لو لم يسبقه امكان ، لكان ممتنعاً .

و قد علمت انّ هذا الامكان يجب ان يكون له موضوع و موضوع امكان الحركة لا بدّ ان يكون من شأنه ان يتحرّك كما مرّ و ممكن الحركة لا يكون الا جسماً او جسمانياً و كلّ ما من شأنه ان يتحرك فاذا لم يوجد حركته فاما لعدم

١ـ في اكثر النسخ المخطوطة : فلان كل حادث له قبلية لا كقبلية الواحد على الكثير و قبلية الاب على الابن مما يجوز فيه الاجتماع بل قبلية قبل لا يجامع البعد . وما في المتن : او ذات الفاعل او العدم . ليس في النسخ الغير المطبوعة .

٢ـ في بعض النسخ : تجدد بعديات قبل قبليات ....

٣ـ في النسخة : د،ط : شيء متجدد متصرم بالذات .

علتّها او لعدم شيء من احوالها او شرائطهاالتيبها يصير متحركاً فاذ وجدت الحركة فلحدوث علّة محركة والكلام في حدوث العلة كالكلام في حدوث الحركة و هكذا الى مالا نهاية له فالأسباب المترتبة اما وجدت مجتمعة معاً اومتتالية على التعاقب والأول محال لقواطع البراهين و مع ذلك فجميعها حادثة لابدّ لها من علة حادثة ثم المتعاقبات لوكان كل منها موجوداً في آن لزم تعاقب الآنات و علمت استحالتها فيكون حركة بعد حركة و زماناً بعد زمان على نعت الاتّصال والاستمرار فالمتصل هوالحركة بمعني القطع والزمان الذي هومقدارها والمستمر هو الأمر المتوسّط بين اجزائها والآن السيّال .

فهيهنا امر واحد ذو شئون غير متناهية بالقوة لا بالفعل و ليس اتّصال الزمان بغير اتّصال الحركة حتى يكون هيهنا اتصالان بل حالهما كحال الجوهر المتّصل والجسم التّعليمي فهي من حيث هويّتها الاتّصاليّة الغير القارة حركة و من حيث تعيّنها المقداري زمان فالحركة امر واحد موجود له فاعل واحد و قابل واحد لان الصفة الواحدة الشخصيّة لا يكون الا لموصوف واحد من فاعل واحد ، و هذا[1] ـ الجسم لا يجوز ان يتكوّن من جسم آخر او يتكوّن الى جسم آخر و ليس كما ظنّ ان هذاالجسم علةالزمان والحركة والا لم يكن زمانيّاً بل يتشخّص بهما .

واِنّما علّة الزمان[2] مايكون نسبته الى اجزائه المتقدمة والمتأخرة نسبة واحدة غير زمانيّة .

و قد علمت من مذهبنا : ان كل جسم و كل طبيعة جسمانيّة و كل عارض جسمانى من الشكل والوضع وساير المحسوسات امور زائلة سائلة اما بالذات او بالعرض .

۱ـ فى نسخه « دفط » بعد قابل واحد : فلا يكون الا لجسم واحد من فاعل واحد .... الخ .

۲ ـ بل علةالزمان .... دفط ـ س‌ق

ففاعل‌الزمان لا بدّ وان يكون له جهتان جهة وحدة عقليّة و جهة كثرة تغيّريّه فبجهة وحدته يفعل‌الزمان و بجهة كثرته ينفعل عنه و يتغيّر به و ما هى الاّ النفس، فنفس‌الجرم الأقصى حافظة للزمان والحركة و هى ايضا محدّد المكان والجهة بهذا البرهان بعينه ، اذالجرم الشخصى كما يحتاج الى‌الزمان ، يحتاج الى‌المكان والجهة، فكيف يتقدّم عليهما بالطبع .

فهذه‌الأمور اما من مقوّمات‌الشخص بما هو شخص او من لوازم وجودها ، و لوازم الوجود كلوازم‌الماهيّة فى‌استحالة تخلل‌الجعل بينها و بين ملزوماتها .

اشارة و تنبيه

قد علّمناك و هدّيناك الى طريق عرشي فى اثبات حدوث‌العالم بجميع‌اجزائه حتى‌الأفلاك و صورها و طبايعها و نفوسها حدوثاً زمانيّاً تجدّدياً بعد ما اشرنا اليك الى فقرالهويّات الوجودية الى بارئها فقراً ذاتياً من حيث هوياتهـا و انها تعلّقيّة الوجود من غير ان يكون لها كينونة لأنفسها ولا ان يكون لها مع انفسها اذا قطع النظر عن جاعلها الاّ البطلان المحض والليس‌الصرف .

وبيّنا ايضاً بالبرهان النيّر العرشي: ان‌الماهيات امور لا يتعلق بها فى ذاتها الجعل والتأثير ولاالوجود والعدم ولاالحدوث و لاالقدم .

فاشكر ربّك فى انفتاح روزنة قلبك الى مشاهدة عالم‌الملكوت من‌هذاالبيت المظلم الكدر ذى عقارب و حيّات و سباع .

ثمّ ان‌ابعدالناس عن طريق‌الحقّ ممّن يشرع فيما لا يعنيه و يريد ان يذبّ عن مذهب لا يعرفه ولا يحيط بحججه اهله ؛ من يثبت على‌الله تعالى ارادت متجددةغير متناهية سابقة و لاحقة و يزعم [1] ان له ارادة ثابتة ازليّة وارادت متجدّدة غير متناهية

١ـ فى اكثرالنسخ‌المخطوطة : قائلا ان له ارادة .

ويزعم بظنّه‌الفاسد انه يَذب عن‌الدين وان‌الايمان بالشرايع اوجب ارادات حادثة غير متناهية فى ذات‌البارى .

وقدبيّنّا ان‌ماهذا شأنه هو نفس‌الحركة [1] بالذات والجسم واحواله بالعرض‌وكل حركة و ذى‌حركة متصرّم" و متجدد" يحتاج الى حافظ محرّك مديم فاله العالم عند هذاالجاحد المسلم لساناً الكافر ضميراً يكون [2] حركةً اوجسماً دايم‌الحركة المستديرة فمااشدّ ظلمه و تعطيله و تجاسره على اله‌العالمين تعالى عما يقول الظالمون علـواً كبـيراً .

فهؤلاءهم اعداء الله واولياء الطاغوت و بظهور امثالهم تخاذل اهل‌الدّين و كتموا اسرارهم وانكتموا فى زاويةالخمول فانقـرضت آثار من كان اكثر عنايتـهم بالمشاهدات الروحانية و حراسة القلوب عن خفيات مكائدالنفس والهوى و تصفية الباطن بالرياضيات الحكمية و تنويرها بالأنوار العلوية ولولا ظهور اهل البـدع والاهواءالمتقرّبين الى‌السلاطين باظهارالتفقّه ماانقلعت انوارالحكمة عن قلوب الخلق كلّ الانقلاع وما انتشرت دياجير ظلمات‌الجهالة على‌وجه‌الارض‌هذاالانتشار والحمدلله على جميع‌الاحوال [3] .

١ــ فى بعض‌النسخ : نفس‌الهيولى ...الخ

٢ــ يلزم ان يكون هيولى او جسما دائم الحركات .

٣ــ ماانتشرت دياجير ...... هذاالانتشار.... كذا فى نسخة «ط ــ ن‌ن ــ آ»ق و فى‌بعض‌النسخ : ماانتشرت ..... هذاالانتشار .

الشّاهد الخامس

فی احوال الماهيّة واعتباراتها

و فيه اشراقات :

الاشراق الاول :
فی الماهيّة

انّ الامورالتی قبلنا لكلّ منها ماهية و وجود والماهيّة ما به يجاب عن السؤال فی الشیء بما هو كما انالكميّة مابه يجاب عن السؤال فيه بكم «هو» فلا يكون الا مفهوماً كليّاً .

وقديفسّر بمابه الشیء «هوهو» فيعمّها الوجودوالتفسيرلفظی فلادور، والماهيّة الانسانية مثلاً لمّا وجدت شخصية و عقلت كليّة فليس من شرطها انيكون فی نفسها كليّة ولا شخصية ولا واحدة ولا كثيرة وليست اذا لم تخل من وحدة او كثرة او عموم او خصوص لكانت فی حدّ نفسها امّا واحدة او كثيرة او عامّة او خاصّة .

وسلب الاتّصاف من حيثيّة لا ينافی الاتّصاف من حيثيّة اخری، و ليس نقيض اقتضاء شیء شيئاً الا ، لااقتضائه له ، لا اقتضاؤه مقابله؛ فيلزم [1] من عدم اقتضاء احدالمتقابلين لزوم المقابل الآخر و ليس اذا لم يكن للممكن فی مرتبه ماهيته وجود، كان له فيه العدم لان خلوّ الشیء عن النقيضين و ان كان مستحيلاً فی الواقع لكنّه جايز فی مرتبة من الواقع لانّه اوسع من تلك المرتبة، علی ان نقيض وجود الشیء فی المرتبة

۱ــ : ليلزم من عدم اقتضاء .

رفع وجوده فيها بان يكون المرتبة ظرفاً و قيداً للمرفوع لا للرفع ، اعنى رفع المقيد لاالرفع المقيد .

ولهذا قال الشيخ : «لو سئل بطرفى النقيض[1] كان الجواب السلب لكل شىء بتقديمه على الحيثيّة ، فالانسان ليس من حيث هو انسان موجوداً ولا معدوماً ولا شيئاً من العوارض ، ولا يراد من تقديم السّلب على الحيثية ان ذلك العارض ليس من مقتضيات الماهيّة حتى يصحّ الجواب بالايجاب فى لوازم الماهية كما فهمه بعض لظهور فساده ولاالغرض من تقديمه عليها ان لا يكون الجواب بالايجاب العدولى .

ولانّ مناط الفرق بين العدول والسلب تقديم الرابطة عليه و تأخيرها عنه لاغير فلو سئلنا بموجبتين فى قوّة النقيضين او بموجبة و معدولة كقولنا : الانسان امّا واحد" او كثير" او : اما واحد" او لاواحد. لم يلزمنا ان نجيب البتّة و ان اجبنا . اجبنا بلاهذا ولا ذاك بخلاف ما اذا سئلنا بطرفى النقيضين لانّ معنى السؤال بالموجبتين فى العرف انّه اذا لم يتّصف بهذا اتّصف بذاك ، والاتّصاف لا يلزم الاتحاد[2].

وليس ان الانسانيّة الكليّة انسانيه واحدة بالعدد و موجودة فى كثيرين فان الواحد العددى لا يتصور ان يكون فى امكنة ولو كانت انسانيّة افراد الانسان امراً واحداً بالعدد لاستحال اتصافه بامور متقابلة ، بل المعنى الذى يعرض له فى الذهن انّه كلّى يوجد فى كثيرين لا من هذه الجهة .

وليس كل واحد انساناً بمجرّد نسبته الى انسانيّة يفرض متجازّة عن الكل بل

١ــ قال الشيخ فى الشفاء (الطبعة الحجرية ١٣٠٥ ه ومباحث الماهية ص ٤٨٢ ، ٤٨٣-٤٨٤) : فصل فى الامور العامة و كيفية وجودها و اعلم ان كلمات متألهة الاسلام فى بيان اعتبارات الماهية مأخوذة عن الشيخ والشيخ «قدس» قد بين هذا المسأله وما يرتبط بها بما لامزيد عليه ونعمرى انه «قدس» متفرد فى بيان مفاهيم الحقايق والاعتبارات التى يرد على المفاهيم .

٢ــ : لا يستلزم الاتحاد ... دط

لكل منها انسانية اخرى غير ما للآخر بالعدد واماالمعنى المشترك فهو فى‌العقل.

الاشراق‌الثانى

فى‌الكلّى والجزئى :

الكلّى ما نفس تصوره غير ممتنع الصّدق على كثيرين فيمتنع وقوعه فى‌العين فانه لو وقع فى‌الخارج حصلت له هويّة متشخصة فيهاالشركة .

واستشكل هذا : بان‌الطبيعة الموجودة فى‌الذهن ايضاً لهـا هويّة وجوديه لتخصّصها بامور شخصيّة و مميّزات كقيامها بالنفس و تجرّدها عن‌الامورالحسيّة.

قيل : ان كليّتها هى مطابقتها لكثيرين لا من جهة هويتها القائمة بالذهن بل‌من حيث معناهـا .

وفى‌المطارحات : من حيث كونها ذاتاً مثالية ادراكية غير متأصلة فى‌الوجود ١ اذ وجودها كوجودالاظلال المقتضية للارتباط بغيرها .

حكمة مشرقيّة

الطّبايع‌الجسمانية يحتاج فى وجودها خارج‌العقل الى وضع و مقدار و شكل و غيرذلك من‌التى يكتنفها و تجعلها قابلة للاشارة الحسيّه ، فهذه‌الامور ممّا يؤثر فى وجودها الخارجى و يدخل فى قوام هذيّتها على وجه جزئى حتى لـو رفعت شىء من هذه‌الاعراض عن واحد من افرادها لم يكن «هوهو» .

واما وجودها العقلانى فهى بحسب ذلك‌الوجود متساوية النّسبة الى اشخاصها المختلفه فى‌الاوضاع المختلفه والخصوصيّات المادية لكون ذلك‌الوجود مجرّداً و هذه‌الوجودات مادّية والمجرد لايختلف نسبته الى اعداد مادّية من نوعه .

١ــ وقد بسطناالكلام فى علةالتشخص فى‌حواشينا على المشاعر وسياتى تلخيصه فى حواشى هذاالكتاب ج‌الر.

فهذا معنى كلّيّة الطبايع ولا تنافى جزئيتها فى العقل بل يؤكّدها .

واما ما ذكروه اولاً فهى ليس معنى الكليّة، ولا فرق بينه وبين الماهيّة لابشرط شىء وليست الماهية بذلك الاعتبار كلية ولا جزئيّة و كذا ما ذكروه ثانياً فان عدم التأصّل فى الوجود والاستقلال لا يوجب الكليّة و فيه سرّ آخر سيأتيك .

حكمة عرشيّة

الاشياء المتشاركة فى معنى كلّىّ يفترق باحد امور اربعة لان الاشتراك ان كان فى عرضىّ لا غير ، فالافتراق بنفس الماهية والا فيفترقان بفصل ان كان فى معنى جنسى او بعرضى غير لازم ، ان كان فى معنى نوعى او بتماميّة ونقص فى نفس طبيعة الشىء المتفق عليه نوهن قاعدة المتأخّرين فى وجوب الاختلاف بين حقيقة التامّ والناقص .

واما الامتياز الشخصى فالحقّ انه لايحصل الا بالوجود كما ذهب اليه المعلّم الثانى فان كل وجود كما اشرنا اليه يتشخّص بنفس ذاته واذا قطع النظر عن نحو وجود الشىء فالعقل لا يأبى عن تجويز الشركة فيه وانضمّ اليه الف تخصيص فان الامتياز فى الواقع غير التشخص اذ الاول للشىء بالقياس الى المشاركات فى امر عامّ والثانى باعتباره فى نفسه حتى لولم يكن له مشارك لايحتاج الى مميّز زايد مع ان له تشخصاً فى نفسه .

ولا يبعد ان يكون التميّز يوجب للشىء المادى استعداد التشخص الوجودى فان المادة مالم يكن متخصّصة الاستعداد لواحد معيّن من النّوع لا يفيض وجوده من المبدء الاعلى .

فما نقل عن الحكماء ان تشخص الشىء بنحو الاحساس او المشاهدة يمكن ارجاعه

الی ما ذکرناه فان‌الوجود لا یمکن‌العلم به الا بنحو المشاهدةالحضوریة ١ .

و کذا ما قیل : ان تشخص الشیء بالفاعل فان‌الفاعل معطِ الوجود ، والوجود عین‌الشخصیة فیکون‌الفاعل مابه‌التشخص .

وقد علمت ایضاً من طریقتنا : ان کلّ وجود یتقوّم بفاعله فکلّ تشخص‌یتقوّم بفاعل‌الشخص . (بفاعل‌التشخص. خ‌ل) .

وکذا ما اختار بعضهم : ان تشخص الشیء بارتباطه الی‌الوجود الحقیقی الذی هو مبدء کلّ شیء . و هو یتشخص بذاته لانّك قد علمت : ان‌الماهیات لایرتبط بالحق الالاجل وجوداتها ، والا فمفهوماتهاامور متفاصلةمفروزة عن‌الغیر،فبالوجود یرتبط کلّ شیء الی‌الحق لانه الاصل المشرق علی‌الکلّ والوجودات لمعاتـه و اشراقاته والماهیات توابع تلك‌الاشراقات‌و ظلالاتها .

وما ذکره بعض اهل‌التدقیق : ان تشخص کل شیء بجزء تحلیلی له . فهو ایضاً واقع[٢] فی طریق هذاالتحقیق و لولا ان مذهبه‌انکارکون‌الوجود حقیقة عینیة‌لامکن ارجاعه الی ما ذکره صاحب‌المطارحات وهو ان‌المانع للشرکة کون‌الشیء ذاتاًعینیة لما مرّ من مذهبه : ان‌الشرکة فی‌الحقیقة هی‌المطابقة ولا کل مطابقة بل مطابقة امر لا یکون له هویّة عینیة متأصلة واقع فی هذاالطریق الا انه قد اکدّالقول فی کتبه : انّ‌الوجود امرٌ ذهنیّ لا هویّة لـه فی‌الاعیان .

بحثٌ عرشیٌ

ولیت‌شعری اذاکان‌التشخص‌بنفس‌الشیء المتشخص الذی‌هوغیرالوجودوغیرالوجوداما

١ــ والمشاهدة الحضوریة لا تحصل الا للمتجردین‌عن جلباب‌البشریة .

٢ــ والقائل هو سید اهل‌التدقیق فی حواشی‌التجرید

نفس الماهيّة المشتركة او هي مع عوارض اُخرى من «كمّ» و «كيف» و «اين» و «متى» و هو معترف بانّ كل واحد من هذه الأشياء نفس تصورها لا يمنع الشركة وان مجموع الكليّات كلّي فهذه الهويّة العينية ان كانت خارجة عن الوجود الخاص الذي خصوصيّته بنفس ذاته كما مرّ مراراً فأيّ شيء فيه موجب لمنع الشركة .

واما ما ذهب اليه بعض العلماء من انّ التشخص[1] بسبب المادّة فيجب حمله على التميز من جهة استعداده الخاص الذي به يتهيّؤ لقبول الهويّة الشخصية فان الهيولى حالها في منع الشركة بحسب التصور حال غيرها بل النوع المتكثّر الأفراد يفتقر في وجوده الشخصي الى مادة متخصّصة بوضع خاص و زمان خاص[2] .

فعلم : ان المادّة ايضاً غير كافية ، فان كثيراً من الصور والهيئآت مما يقع شخصان منه في مادّة واحدة ، في زمانين وامتياز احدهما عن الآخر لا بالمادّة بل بالزمان وهكذا القول فيما ذهب اليه بهمنيار من : ان التشخص بسبب احوال المادّة من الوضع والحيّز مع وحدة الزمان فان المقصود منه المميّز الفارق .

و لهذا حكم حيث رأى انّ الوضع والزمان يتبدّلان مع بقاء الشخص ؛ بانّ المشخّص هو وضع «ما» من الاوضاع المتواردة على الشخص في زمان وجوده ولولا ان مراده من التشخص علامة التشخص ولازم الوجود ، كيف يصحّ منه هذا الحكم فان الوضع كساير الماهيات في ان له ماهية و تشخصاً والكلام في تشخصه عايد .

بحثٌ و تحصيلٌ

اورد الفخر الرازى اشكالاً في تعين الطبايع الكليّة و هــو ان انضمام التميّن

١ـ كلمات الاعلام فيما هو ملاك التشخص مختلفة وان شئت تفصيل هذا البحث فليرجع الى ما حققناه في حواشي شرح المشاعر ط مشهد ص١٢٩، ١٣٠، ١٣١

٢ ـ في بعض النسخ : متخصصة بوضع خاص ، فعلم...... الخ .

الى طبيعة مايحتاج الى كون تلك‌الطبيعة متعينة بتعين آخر .

وما ذكره‌الشارح المحقق غير واف بحل الاشكال بل ينحسم مادته بتحقيق مسئلة الوجود و كيفية انضمامه الى‌الماهية فى‌الذهن و تقدمه عليها فى‌العين .

حكمة مشرقية

اعلم ان وجودالجسم نفس اتصاله المقدارى الوضعى المستلزم للتحيز وكذا وجودالزمان نفس امتداده الغيرالقار ، لما مر ان‌الجوهر الصورى للجسم المسمى بالطبيعة امر متجدد بالذات مستتبع لوجود الحركة ، و قد علمت ان اتصال‌التجدد لا يخرج الشى عن‌الشخصية .

فقد حقق الامر و كشف نورالحق ان‌التشخص بنفس‌الوجود ، و على هذا صح‌القول بان‌الزمان والوضع معاً من‌المشخصات .

فما ذكره‌الشيخ : ان‌الشى يتشخص بالوضع مع‌الزمان ولولا ان يكون‌الشى متشخصا بذاته لما يتشخص به شى آخر ، فالوضع يتشخص بذاته ؛ ليس بسديد اذ مراده كما يفهم من كلامه : ان‌الوضع من بين سايرالاشياء مما يتشخص بنفس ذاته وليس كذلك فان‌الوضع كغيره من ذوات الماهيات ؛ فى ان لها نحواً من‌الوجود ، و كل وجود فهو متشخص بهويته[1] .

نعم لما كان نحو وجودالجسم لاينفك عن وجود وضع «ما» ووجودالوضع كوجودالجسم متشخص بذاته ؛ ظن ان‌الجسم يتشخص[2] به وهو يتشخص[3] بذاته و كذا حال‌الزمان .

فظهر ان‌الزمان والوضع و غيرهما من‌لوازم تشخص‌الجسم ، لا من مقوماته .

١ـ فى بعض‌النسخ : فان‌الوضع كغيره ... لها نحو من‌الوجود...

٢ـ فى‌بعض‌النسخ متشخص به ٣ـ فى نسخة «ط» : متشخص بذاته و هكذا نسخة : آ ، ق .

بحثٌ و تحصيلٌ [1]

قد اورد على قولهم انّ الشيئين من نوع واحد يمتاز احدهما عن الآخر ان اتحد المحلّ بالزمان بأنّ الزمان نفسه اذا كان مقداراً لحركة الفلك فمحلّه جسم واحد فبما ذا يمتاز مع وحدة المحلّ جزء منه من جزء آخر . (جزء منه جزء آخر) .

والجواب عنه انّ المسمى بالزمان حقيقة متجدّدة متصرّمة وليست له ماهيّة غير اتصال الانقضاء والتجدّد .

فالسؤال : بأنّه لِمَ اختصّ يوم كذا بالتقدم على يوم كذا و بما امتاز احدهما عن الآخر مع تشابههما و تساويهما في الحقيقة ؛ يرجع الى مثل ان يقال لِمَ صار الفلك فلكاً والانسان انساناً ، فانّ يوم كذا لاهويّة له سوى كونه مقدماً على يوم كذا و متميّزاً عنه .

كما انّ تقدم الاثنين على الثلاثة وامتيازه عنها ليس الا بنفس كونه اثنين وكون هذه ثلاثة و كذا امتياز ذراع من الخط عن نصفه بنفس هويّته لأنها مع قطع النظر عن الامور الخارجة من المحلّ والزمان يمتاز عنه .

فعلم انّ التميّز بين الأشياء كما يكون بنفس ماهيّاتها كذلك يكون مع الاتحاد في النوع بنفس هوياتها بل الأصل في جميع الامتيازات والتعيّنات هو الوجود لأنّها تابعة له كما علمت .

حكمةٌ عرشيّة

قول الشيخ والحكماء : انّ تشخص كلّ شيء من العقول بلازم ماهيّته . غير صحيح إن اُريد باللازم ما هو مصطلح القوم، فانّ التشخّص عندهم اماعين الوجود

١ــ في بعض النسخ : بحث و تحقيق .

او يساوقه وقد ثبت عندهم بالبرهان : انالوجود استحال ان يكون من لوازم الماهية.

حكمة" مشرقيّة

ومماستصعبه القوم و لم يحيطوا بعلمه الی' وقتنا هذا : تعيين موضع من الفلك للمنطقة و موضع منه للقطبين مع تساوی اجزائه فیالماهيّة وكذا اختصاص حركته بجهة معيّنة منالجهات دون غيرها مع تساوی استحقاق الجميع لتوجيه الحركة اليها، وساير ما يجری مجری هذا من اختصاص الأمور بموضع معيّن من مواضع جرم بسيطالحقيقة او بفرد معين من افراد ماهية (ماهيته . خ،ل) مع تشابه الابعاض والافراد فیالاستحقاق .

فاستمع لما يتلی عليك من عالمالأسرار ملتزماً صونه عنالاغيار بعد ان تتذكر ما قدّمناه اليك منالأصول .

احدها : ان اثرالفاعل فی كلّ شیء و مجعوله منه هوالوجود لاالماهية .

والثانی : ان تشخّص الشیء انّما هو بنفس وجوده لا غير .

الثالث : ان وجودالشیء و تشخّصه متقدّم علی ماهيته ضرباً منالتقدّم ونسبته اليها نسبة الفصل الیالجنس .

الرابع : ان لازم الوجود كلازم الماهية فی عدم تخلّل جعل بينه وبين ملزومه بل الملزوم بنفسه ممّا يتّصف به بالضرورة الذاتيّة المقيّدة بمادام الوجود لا بشرط الـوجود .

فنقول : ان وجود الفلك امر شخصی صادر عن جوهر عقلی من ملائكـة الله المقربين و بهذهالهويّة الوجودية يتشخص ماهيّة الفلك و يقبلالهذيّة و يصير هذا الشخص المعيّن منجملة اشخاص مفروضةيحتمل ماهيّة الشركة بينها فیالذهن وله

العموم والكليّة بالنسبة اليها وكل من تلك المفروضات و ان كان يحتمل قبول الوجود من حيث ماهيّة الامكانية الا ان هذا الوجود لما خرج بسبب فاعله من الامكان الى الوجوب سبق ساير تعيّنات الماهيّة و عند تحصل الماهيّة بهذا الوجود وهذا التشخص استحال حصول غيره معه ولا بدلاً منه ابتداء او تعاقباً لان جوهر الفلك لا يقبل التماثل ولا التضاد و ليس لمتصور ان يتصوّر ان اختصاص هذا التشخص الفلكي[1] بالوجود دون ساير الاشخاص المفروضة المشاركة (له . خ‌ل) في الماهيّة النوعيّة انما هو بواسطة استعداد المادّة و تهيّؤ القابل بهيئة مخصوصة يرجّح وجوده على ساير الوجودات ؛ لان ذلك مستبين الفساد كما اشرنا اليه .

فاذا كان تعيّن الفلك بوجوده وكانت العوارض الشخصيّة له من توابع وجوده و لوازم تعيّنه كان جعلها و وجودها تابعاً لجعل الفلك و وجوده من غير علّة .

فالسؤال في طلب تعيين الحركة والجهة والمنطقة والقطبين وكذا تعيين مقدار الفلك و شكله و موضعه و غيرها من اللوازم التي توجد في الفلك من كل منها واحد معيّن من نوعه الكلي ؛ هو بعينه كالسؤال في طلب تعيين الوجود الذي لذلك الفلك والجواب الجواب لأن كلاً منها من لوازم وجوده الغير المجعولة جعلاً مستأنفاً والذي تزيدك في هذا ايضاحاً[2] ان للعقل الأول مثلاً ماهية نوعيّة عندهم يحتمل الكثرة في الذهن وليس الموجود منها الا واحداً و له ايضاً صفات و نعوت مختصّة به ، فاذا طلب لميّة تخصيص الوجود بهذا الواحد الصادر عن الحقّ الأول مع تساوى نسبة الجميع من افراد نوعه في الماهيّة الامكانيّة و في قبول الوجود ، ولا قبوله بحسبها فليس

۱ـ هذا التشخص الفلكي ... خ‌ل د ـ د،ط ۲ـ : لان للعقل الاول ـ د،ط و في نسخة : لا ان للعقل ....

وقد صرح الشيخ في الاشارات والشارح لمقاصد الاشارات في شرحه : ان الوجود مطلقا لايكون من لوازم الماهية و معلولا لها وقد حققه المصنف في المبدء والمعاد ط گ ص ۹ و الاسفار ص۱۲ و نحن قد حققنا هذه المسأله في شرحنا على المشاعر تفصيلا .

الجواب الا" مثل ما ذكرناه فكذلك هنا فافهم واغتنم انشاءالله .

الاشراق الثالث :

في سبب تكثر نوع واحد في الأشخاص

كلّ معنىً نوعيّ لا يجوز ان يتكثر بنفسه والا لم يوجد منه واحد شخصي ولا بصفة لازمة لما ذكرنا فلا بدّ في كثرة الأشخاص من صفات متفارقة في الوجود يتفارق بها المعنى الواحد والصفات المتفارقة الموجودة لشيء واحد لابدّ وان ينقسم بها ذلك الشيء في الوجود لا في العقل فقط .

والمنقسم بامور متساوية في الحقيقة لا يكون الا مادة" او في مادة ، فالمتكثر بالذات هو المادة و علة التكثر هي حدوث القطع والقطع لا يحدث الا بالجسمية لانّ الهيولى مالم يتجسم لم يقبل عروض القطع وقد علمت ان سبب كل حادث حركة القابل فاذن القطوع التي يعرض للاجسام[1] بسبب كثرة القواطع و كثرة القواطع ايضاً منشأها كثـ . ـشيء و هكذا الى ان انتهت الى شيء يتكثر بذاته والمتكثر بذاته هي الحركة لما علمت انّها ليست حقيقتها الا التجدد والانقضاء ولولا الحركة لماتكثر شيء بالعدد .

واما الحركة فوجودها ان يكون ماضياً ولاحقاً كما ان الجسم وجوده ان يكون هناك و هيهنا فبوجود هذين الأمرين ينقسم المعاني بالعدد .

فبالجسم ينقسم المعنى الواحد في الوضع و بالحركة ينقسم في الزمان ومن هيهنا قيل : التشخص من لوازم الوضع والزمان لأنّهما لازمان لوجود الجسم والحركة ، وباحدهما ينقسم الشيء بالقوة والامكان وبالثاني ينقسم بالفعل والوجوب فنسبة الحركة الى الهيولى نسبة الصورة الى المادة في قبول التكثر ، ونسبة التمام الى النقص .

١ـ في نسخة «ط» : فاذن القطوع التي تعرض الاجسام...... الخ .

فعلم بهذا انالهيولى شيء يتــكثر بذاته باعدادالحركة اياها .

واما وحدة وضع ، مثل الانسان من مبدء وجوده الى منتهاه ، فكوحدةاتصال الأوضاع ١ والكثرة بالقوة .

ونقول ايضاً : كل معنى نوعى اذا تكثّر فعلّة تكثره ليس ذاته ولا لازم ذاتــه كما علمت بل العارض المفارق وكل عارض جايز الزوال ، فلحدوثه و زوالــه مادّة و حركة ، فكل مجرد عن المادة فحقّ نوعه ان ينحصر فى فرده وكذلك كل مادى يلحق مادته ما يمنعه عن الانفصال كالكواكب و الأفلاك .

تَفــريعٌ

فما لا سبب له اصلاً كواجب الوجود يتشخّص بنفس ذاته و ما لــه فاعل فقط من غير قابل يتشخّص بفاعله كالعقول الفعّالة وما له قابل يقــترن به ما يمنعه عن الانفصال كالشمس والقمر فيتشخص لوضعه اللازم لقابله ، والا فيتشخّص بوضعه و زمانه العارضين لقابله والنفس يتشخّص بعلاقتها الى ما هو كالقابل لها .

وهذاالتفصيل لا ينا فى قولنا : بانّ تشخّص الشىء لا يكون الا بنحو وجوده، لأن ما ذكرناها ، هى انحاء الــوجودات والوجود مــما يتشخّص بنفسه و يتفاوت كمالاً و نقصانا و غناءً و فقراً و قوّةً و ضعفاً .

الاشراق الرابع :
فى تحقيق معنى الجنس والمادّة ومعنى النّوع و الموضوع والفرق بين هذه الاعتبارات فى العقل

ان الماهيّة قد تؤخذ وحدها بأن يتصور معناها فقط بحيث يكون كلّ ما يقارنه

١ــ فكوحدة اتصال الاوضاع الكثيرة بالقوة ...الخ .

زايداً عليه منضماً اليه فاذااعتبر المجموع من‌حيث هوالمجموع كانت‌الماهيّة جزءً له متقدمةً عليه في‌الوجودين فيمتنع حملهاعليه لانتفاء شرط‌الحمل و هوالاتحاد في الوجود فهي بهذاالاعتبار مادة لا جنس .

وقد تؤخذ من حيث هي‌هي من غير اشتراط قيد عدميّ او وجوديٍّ مع تجويز كونها مع قيد او مع عدم‌قيد فيحتمل صدقهُ على المأخوذة مع قيد و على المأخوذة مع عدمه .

والماهيّة المأخوذة كذلك‌المحتملة للقسمين قد يكون غير متحصّلة في نفسها عندالعقل بل قابلة لأن يكون مشتركة بين‌اشياء متخالفة المعاني بان يكون عين كل منها و انّما يتحصل بما ينضاف اليه فيتخصّص به و يصير بعينها احد تلك‌الأشياء فيكون بهذاالاعتبار جنساً والمنضاف اليها الذي قوّمها وجعلها احدتلك‌الاشياء فصلاً

وقد يكون متحصّلة في ذاتها غير مفتقرة الى ما يحصّلها معنى معقولاً بل‌يفتقر الى ما يجعلها موجودة فقط ، فهي في‌نفسها نوع سواء كان بسيطاً او مركّباً فالحيوان مثلاً اذااعتبر مجرد كونه جسماً ذا نموٍّ و حسٍّ كان بحسب نفسه نوعاً محصّلاً و بالقياس الى‌المركّب منه و من الناطق علّة ماديّة وبالقياس الى‌الناطق الذي يحصله نوعاً آخر مادة .

واذا اعتبر من حيث هو بلا اشتراط ان يكون معه زيادة ام لا ، كان جنساً محمولاً على‌الذي اعتبرناه اولاً و على‌الّذي يشتمل على كمال و زيادة .

واذااعتبر مع‌الناطق متحصّلاً به و متخصّصا فيه (منه . خ‌ل) كان نوعاً .

فالحيوان الأوّل جزء الأنسان متقدّمٌ عليه ضرباً من‌التقدم والثاني جنسه و جنس‌الأول والثالث نفسه و انما يقال للجنس اوالفصل انه جزءٌ من‌النوع لأن كلاً منهما يقع جزء من حدّه فتقدّمها عليه بحسب‌العقل عند ملاحظة صورة مطابقة لنوع

داخل تحت جنس تقدّم بالطبع و اما بحسب الوجود فهما و خصوصا الجنس متأخـر لأنه ما لم يوجدالانسان لم يعقل له شئ يعمّه وشئ يخصّه و يحصّله معنىً بالفعل.

وهذا خلاصة ما فى الشّفاء و فيه محلّ انظار .

الأول : ان هذا تقسيم للشئ الى نفسه و غيره لان مورد القسمة ليس الا الماهيّة المطلقة و هى عين المأخوذة بلا شرط .

والثانى : ان المفهوم من المأخوذ و حدّه ان لا يقارنه شىء فالقـول بكونه مادّةً و جزءً تناقض .

والثالث : انه جعل غير المبهم من اقسام المأخوذ بلا شرط شئ ووقع التصريح آخرا بانّه مأخوذ بشرط شئ .

والرابع : ان النوع المركب هو المجموع من الجنس والفصل لا الجنس المتحصل بما انضاف والمأخوذ بشرط شئ .

والخامس : ان المادة ان كانت[١] من الأجزاء الخارجية فمن اين يلزم تقدمها فى الوجود العقلى .

السادس : ان ما هو الحيوان فى الخارج فهو بعينه الجسم فكيف يكون الجسم «بشرط لا» مأخوذا فيه متقدّما عليه .

السابع : ان الجسم كما يحتمل ان يكون انواعا فكذا النوع يحتمل ان يكون اشخاصا فكيف يجعل الأول[٢] مبهما غـير محصّل والثانى محصّلاً غير مبهم .

والجواب عن الأول : ان الاطلاق غير منظور اليه فى المقسم[٣] .

١ـ ان المادة اذا كانت من الاجزاء الخارجية . د،ط

٢ـ فكيف جعل الاول مبهما . هكذا وجدنا فى اكثر النسخ

٣ـ : ان الاطلاق منظور اليه فى القسم غير منظور اليه فى المقسم كذا يكون فى نسخة د،ط ـ آ،ق ـ م،ن .

←

وعن‌الثاني : بالفرق بين‌التجرد عن دخول‌الغير وبين‌التجرّد عن مقارنة الغيـر والأوّل لا يوجب الثاني .

وعن‌الثالث : انّ مبناه على انّ‌الأوّل اعمّ من‌الثانى فلا منافاة .

وعن‌الرابع : ان‌الثلاثة كلّها امر واحد في‌الوجود فيجوز وصف كلٍّ منها بصفة الآخر في‌الجملة .

وعن‌الخامس : انّ تقدّمها فيه من جهة تقـدّم ما يتّحد معها و هو معروض الجنسيّة والجزئية باعتبارين .

وعن‌السادس ب : أنّ احدالجسمين غيرالثانى و قد مرّ‌الفرق بينهما .

وعن‌السابع ب : أنّ‌العبرة بحال‌الماهيّات من حيث مفهومها في‌الذهن فالابهام و عدمه بالنسبة الى‌الاشارة‌العقليّة لاالوجود ؛ فالجنس مبهم لأنّه ماهيّة ناقصة يحتاج الى تتميم بخلاف‌النوع فان معناه معنى تام لم يبق له منتظر الا‌الوجود و قبول‌الاشارة الحسيّة فابهامه بالقياس الى انحاء‌الوجودات والعوارض المشخّصات فيجرى فيه ، بل في كلّ معنىً كليّ بالقياس الى قيوده المخصّصة الاعتبارات الثلاثة المذكورة ، فمفهوم‌الفصل اذا أخذ بشرط لا شئ فهو جزءٌ و صورةٌ و اذا أخذ لابشرط فهو محمولٌ وفصلٌ واذا أخذ مع ما يتقوم به فهو نوع .

وماهيّة العرض ايضاً عَرَضٌ و عرَضىّ و مركّبٌ منهما بالاعتبارات .

→

لان‌المطلق عبارة عن‌اللابشرط المقسمي‌الذى عار عن‌الاطلاق واللابشرطية ، و هذا نظير‌الوجود الذى لا يعتبر معه قيد اصلا و جميع‌التعينات‌المأخوذة اوالعارضة للمقسم خارجة عن حقيقـة الوجود المقسمى والماهية التى اخذت مقسما .

الاشراق الخـامس :

فی‌الفصل والفرق بینه و بین مایلزمه وکیفیّة اتحاده بالجنس و نسبة‌الحدّ الی المحدود وان ما یذکر فی‌التعاریف بأزاء الفصول اکثرها لوازم و امارات للفصول الحقیقیّة ، فمثـل‌الحساس والناطق لیس فصلاً بل فصل‌الحیوان کونـه ذا هویّة درّاکة متحرّکة ، لکن الانسان ربما یضطرّ لعدم الاطلاع علی ما هوالفصل‌الحقیقی او لعدم وضع اسم لـه الی‌الانحراف الی الّلازم والعلامة .

فالمراد من‌الحساس لیس نفس هذاالمفهوم المتألف‌من‌الانفعال الشعوری او ـ الاضافة الادراکیّة والالزم تقوم الجوهرمن‌الانفعال اوالاضافة بل‌الفصل بالحقیقة مبدء هذاالفعل والانفعال ، و ستعلم انـه لا یزید علی نفس الوجود للحیوان فکذا فی کلّ فصل فکل معنیً اذااعتبر مـعه معنی‌آخر فان‌کان ممایغایره جعلاً ووجوداً فلیس فصلا له بل ربما کان عـرضا خارجاعنه وان کانت بینهما مغایرة ما من حیث ـ التحصّل والابهام لا غیر .

قال‌الشیخ‌فی‌الشفاء[1] «العقل قدیعقل معنیً یجوز ان یکون ذلک‌المعنی بعینه[2] اشیاء کثیرة ، کلٌ واحد منها ذلک‌المعنی فی‌الوجود فیضمّ الیه معنیً آخر یعیّن وجوده بان یکون ذلک‌المعنی مضمّناً فیه ، وانما یکـون آخـر من حیث التعین والابهام لا فی‌الوجود » .

وقال تلمیذه فی‌التحصیل : «اعلم انّ‌الکثرة تکون من لوازم الوحدة فی‌الذهن علیٰ وجوه :

فمنها ما یلزم مقداراً واحداً کالخطّ من کثرة الاجزاء بالقوّة .

١ـ کتاب‌الشفاء الهیات فصل اعتبارات الماهیة ص٢٨٠،٢٨١،٢٨٢ .

٢ـ : ذلک‌المعنی نفسه اشیاء کثیرة ... الخ ، د،ط ـ آ،ق .

و منها : مثل لزوم الكثرة للعشرة و سايرالأعداد .

ومنها : مثل لزوم التعيين[1] والابهام للمعقول من الحيوان و من سايرالأجناس.

ومنها : لزوم متعيّنات كثيرة من مبهَم جنسيّ .

ومنها : لزوم الجنس والفصل من نوع «مّا» [2] .

ومنها : لزوم المقدّمات للنتيجة .

ومنها « اجزاء الحدّ للمحدود » انتهى .

ثمّ انك لما علمت : ان الحيوان مثلاً بايّ اعتبار جنس و بايّ اعتبار مادّة و بايّ اعتبار نوع علمت بالقوّة القريبة ان الناطق بايّ الأعتبار[3] فصل وبايّها صورة و بايّها نوع .

فان أُخذ الناطق شيئاً له نطق بشرط ان لايكون معنىً زايد هناك لم يكن فصلاً بل جزء من الانسان و ان أُخذ من غير شرط بل مع تجويز ان ينضمّ اليه معنىً آخر كان فصلاً .

وهذا في الأمور المركّبة و اما فيما ذاته بسيطة فالعقل يفرض فيه هذه الاعتبارات واما في الوجود فلا امتياز فيه .

فان قلت : اذا أُخذ كلّ واحد من معنيي الجنس والفصل من نفس ماهيّة بسيطة، ثمّ اعتبرا باعتبار يكونان بها مادّةً و صورة فيكون الانضمام بينهما انضمام متحصل بمتحصّل ، فيلزم من هذا ان يكون المأخوذ منه مركّباً خارجيّاً بناءً على ان الأمور المتباينة لا يطابق موجوداً واحداً .

١- في اكثرالنسخ مثل لزوم التعين والابهام .

٢- واعلم ان لفظة «ما» ليس في اكثرالنسخ ولا في الاسفار وساير كتب المصنف ولكن هذااللفظ موجود في كتاب التحصيل النسخة المخطوطة عندي .

٣- في نسخة : آ،ق و نسخة : د،ط : باي الاعتبارات

قلت : اخذهما على الوجه المذكور انما هو بالتعمّل العقلى ، فان البسيط لا مادّة له ولا صورة الا بمجرد اعتبار العقل، فالتركيب فى الحدّ لايوجب التركيب فى المحدود ، وان كان الحد عين المحدود اذ التفاوت بالاجمال والتفصيل انما هو فى الملاحظة لا فى الملحوظ ، لامكان اخذ المعانى الكثيرة من ذات واحدة .

* * *

اعلم ان الجنس والفصل من حيث كل منهما جزء الحدّ لا يحمل على الحدّ فانك اذا نظرت الى وجود الانسان فى الخارج لم يكن فى الذهن كثرة [1] واما اذا نظرت الى حدّه من حيث تركيبه من جنس و فصل كان هناك كثرة واذا عنيت بالحدّ المعنى الاول كان الحدّ بعينه هو المحدود فى العقل واذا عنيت به المعنى الثانى كان شيئاً مؤدّياً الى المحدود لا نفسه .

ثم ان الحدّ انما يتناول الجوهر تناولاً حقيقياً بخلاف العرض اذ لا بدّ من دخول الموضوع فى تحديده وكذلك الصور الطبيعية وفى المركّب يتكرّر فيه حدّ الجوهر مرّتين ففى هذه الامور يكون للحدّ زيادة على المحدود اضطراراً، وكذلك فى تحديد اصبع الانسان بالانسان او قطعة الدايرة بالدايرة اوالزاوية الحادّة بالقائمة على ان اجزاء الحد يجب ان يكون اقدم بالطبع من المحدود بالفعل او بالقوّة وهيهنا وقع بالعكس اذ ليس شىء" منها من اجزاء النوع بل من اجزاء مادته بوجه اذ ليس من شرط الانسان ان يكون له بما هو انسان اصبع ولا من شرط الدايرة ان يكون لها قوس ولا من شرط القائمة ان يكون لها حادّة" .

والغلط فى الاول لاخذ ما بالعرض مكان بالذات و فى الاخيرين لاخذ ما بالذات مكان بالعرض .

١ـ فى بعض النسخ : لم يكن كثرة فى الذهن ......

حِكمَةٌ عَرشيَّةٌ

اِنَّكَ قد علمت : انالوجود لا حدَّ له و علمت انالتشخص بالوجود .

فاعلم انه لا حَدَّ للشخص بما هو شخص بل انما يتبين بالإشارة والمشاراليه من حيث هو مشاراليه لا يتحدَّد لأنالحدَّ مؤلَّفٌ من اشياء معنويّة كليّة ناعتية ليست فيها اشارة فانه لو صحت بهاالإشارة لكانت تسميةً ولم يكن تعريفاً للمجهول بنعوت صادقة عليه .

حِكمَةٌ عَرشيَّةٌ

ولك ان تسئلنا بـ : أنَّالجنس والفصل اذا كانا متحدين فيالوجود فيلزم ان يبطل حصّةالجنس بزوال فصله ، فما بال الشجر المقطوع اذا زال فصله و هوالنامى بقى جنسه و هوالجسم و كذا أبدان امواتِ الحيوانات .

فنقول : هذا مما ذكره صاحبالمطارحات[1] و نَسَبَالقول بتبدُّل حصّة الجنس الىٰ حصّة اُخرىٰ له الىالإختلال والتَّحكّم و قال : انه قريبٌ من تحكّمات المتكلّمين كالتّفكيك والطفرة و غيرذلك و لهذا ذهب الى انالجنس والفصل فى المركّبات متباينان فيالوجود و تبعه بعضالأذكياء [2] .

١ـ وان شئت تفصيل هذاالبحث فارجع الىٰ ما حققه المصنف فيالاسفار الطبعة الحجرية ١٢٨٢ هـ ق المجلدالاول ص ١١٢ و حاشية الشفاء ط ١٢٠٥ هـ ق ص ٢٦٠ .

٢ـ وهوالمحقق الدواني فى حواشى التجريد ومباحثاته معالسيد السند القائل بتركيبالاتحادى بين المادة والصورة و ربما قيل يلزم على هذاالتحقيق اتحادالروح معالبدن مع انالروح مجرد والبدن مادى والتركيب الحقيقى يستدعى حلولالاجزاء بعضها فيالبعض والمصنف ذكر هذاالبحث فيالأسفار علىٰ وجه لم يسبقه اليه احد : الجواهر والاعراض كتابالاسفار ط ك ص ١٨٩الى ١٩٣

والحقّ انه عند زوال النامى عن الشجر والحيوة عن البدن زال الجسم بما هو جنس ولم يزل بما هو مادة فهذا الجسم الباقى ليس بعينه ما يتحصل بالفصل النامى اوالحساس كيف والفصل علة للجنس و زوال المعلول بزوال علته امر ضرورى . فالغلط انما نشأ من اخذ مادة الشئ مكان جنسه .

حكمة عرشية

ولعلك تصول علينا اذ قد سمعت منا القول باتحاد المادة والصورة فى الوجود العينى فتقول : كيف يصح الفرق بين التركيب العقلى والتركيب الخارجى من الجنس والفصل .

قلنا : المادة لما كانت فى ذاتها امراً مبهما فى التشخص والوجود نسبتها الى ـ الصورة نسبة النقص الى الكمال كما ان الجنس بما هو جنس معنى مبهم فى الماهية نسبته الى الفصل هذه النسبة فهى يتحد بالصورة جعلاً و وجوداً كما ان الجنس يتحد بالفصل جعلاً ووجوداً فلا يصح لأحد ان يقول جعل حيواناً، فجعل ناطقاً الا ان المادة لما جاز تقومها بأية صورة كانت والجنس لما جاز تخصصها و تحصلها بأى فصل كان فاذا وجدت مادة المركب مفارقة عن هذه الصورة مع صورة اخرى و صودف الجنس صادقاً على نوع مع فصل آخر ، ظن ان لكل من المادة والصورة عند الاجتماع وجوداً غير وجود صاحبتها وليس كذلك بل المراد من قول الحكيم المحقق اذا قال : للجنس فى المركب وجود غير وجود الفصل ، ان مادة النوع يجوز ان يتحرك من صورة الى صورة اخرى بخلاف النوع المسمى بالبسيط اذ ليس له مادة ينقلب من صورة الى صورة .

ولهذا قالوا ب : أن المتصل الذى هو فصل الكم لا يزيد فى الاعيان على الكم

بل هما موجود واحد وان كانت الكميّة يوجد مع الانفصال فهذا هوالفرق بين المركّب والبسيط فى هذاالاصطلاح .

ولو كان الأمر كما ظنّه الجمهور لجاز ولــو بحسب العقل ان ينتقل الجنس من نوع الى نوع وهوهو بعينه، فيوجد حيوان زالت عنه الناطقيّة اونام زالت عنه الحساسية.

وامّاالمادّة الأخيرة التى تبقى مع تبدّل كل صورة فالوجه كمامر من ان تشخصها و وجودها لا يأبى عن التبدّل والتكثّر فى ذاتها لضعف وجودها فيكفى لبقاء ذاتها الشخصية رائحة من الوجود ولو فى ضمن الأجناس .

الاشراق السادس :

فى حقيقةالفصل وانّها عين الوجود لكلّ نوع مركّب او بسيط

لما بيّنا بالبرهان : إن الوجود لا يفتقر فى امتيازه عن الغير الى مميّز فصلىّ او عرضىّ لأنّه اظهر[1] من غيره ولأنّ المحتاج الى الفصل اوالمشخّص لايفتقر اليــه فى معناه بل فى ان يكون موجوداً بالفعل فيستحيل ان يكون غيــرالوجود يفيدالوجود وجوداً كما يفيدالفصل للجنس وجوداً والمشخّص للنوع وجوداً، فاحدس انه لايحتاج كل شئ فى ان ينفصل عن غيره الى فصل والا لكان لكل فصل فصل الى غير النهاية .

فالفصل اذا لم يكن مشاركاً للجنس فى جنس آخر كان انفصاله عنه بذاته لا بفصل آخر ففصول الجواهر جواهر لا ان يؤخذ فى حدودها الجوهر و كذا فصــول الكيف يلزمها ان يكون كيفاً لا بحسب ذواتها .

حِكمَة عَرشيّة

وليست اذا لم يكن لفصول الجواهر جوهريّة الا جوهرية جنسها كانت اعراضاً

۱ـ وغيره يظهر به بل هو الذى يظهر بصورة كل شئ

فی نفسها کما زعمه صاحب المطارحات .

اذ عدم دخول معنیً فی حدّ شیٔ لا یستلزم ان یدخل مقابل ذلك المعنی فیه والاّ لوجب من ذلك ان یکون الاعراض جواهر فی انفسها لأنّ مفهوم العرض لازم لجمیع الاعراض غیر داخل فی حدودها بل الواقع کما مرّ اوسع من مراتب حدود الاشیاء و ماهیاتها فربّما یخلو المرتبة من النقیضین ولا یخلو الواقع منهما .

حِکمَة مَشرقیّة

ان الصور الجوهریّة التی هی مبادی الفصول الجوهریّة ظهر الآن من حالها انّها فی ذواتها لیست بجواهر[1] کما اشتهر من المشّائین ولا بالاعراض[2] کما زعمه اتباع الرواقیّین و صاحب الاشراق .

وذلك لاتحادها مع الفصول الجوهریّة المأخوذة فی تحدیدها من موادّها ، اما من باب زیادة الحد علی المحدود توسّعاً واضطراراً کما مرّ واما من باب اخذ اللوازم فی حدود الاشیاء البسیطة کما قال الشیخ فی الحکمة المشرقیّة [3] :

ان بعض البسایط یوجد لها لوازم توصِل الذهن الی حاقّ الملزومات وتعریفها لا یقصر عن التعریف بالحدود .

فالفصل المنطقی یعنی به شیٔ بصفة کذا مطلقا ، ثم بعد النظر یعلم انّه یجب ان یکون جوهراً او کیفاً فلیس کون الناطق جوهراً الاّ بعد ملاحظة الخارج ومشاهدة لوازم وجود الجوهر النّطقی ، فالجوهر النّطقی یلزمها الحیوانیّة بسبب الحساسیّة والنباتیة بسبب قوة النّموّ والجسمیّة بسبب طبیعة الاتصال والجوهریة بسبب التجسم

١ـ فی نسخة «ط» و «آق» : لیست بالجواهر . ٢ـ لیست بالاعراض «ط» فی بعض النسخ ولا بالاعراض

٣ـ: کما قاله الشیخ .... م«ن»

فهذه كلها من لوازم وجودها لا من لوازم ماهيّة لها ان كانت .

حِكمة مشرقيّة

فالحقّ ان كلّ بسيط ، صورته وجوده و كل مركّب ، وجوده صورته فيالعين و معنى صورته جزء ماهيته ، وليست صورته ماهيته لأنّ ماهيةالشيء ما به «هوهو» وماهية المركّب انما هي بكونالصورة مقارنة للمادة لابالصورة كيف كانت وانكان بعضالصور يلزمها فيالوجود ان يكون في مادّة فالوجود والذات فيالمركّب بما هو مركّب مناللوازم الانتزاعية كالشيئية والامكان و نظائرها . ثم انالصورة قد يقال علىالماهيّة النوعية ، و على كل ماهيّة شيء [1] كيف كان و علىالحقيقة التى يتقومالمادة بها و علىالحقيقة التى يتقوم المحلّ بها نوعاً طبيعياً و على كمال للشيء مفارق عنه كالنفس .

ولو نظرت حقّالنظر في موارد استعمالاتها جميعاً لوجدتها يرجع كلها الى معنى واحد هو مابهالشيء موجوداً بالفعل ضرباً منالوجود ، ولاجل ذلك صح قولهم : صورةالشيء هي ماهية التى بها هو ما هو ، مع تعقيبه بقولهم: ومادته هيحاملصورته، و ليس شيئاً متناقضا لما ذكرنا انالمادّة متّحدة بالصورة وان كان لها نحو آخر منالوجود غير متحدة بها فيه فلها جهة استعداد و قوّة تكون بتلكالجهة سابقة علىالصورة معيّنة بحسبالزمان [2] وكلامنا [3] فيالمادّة التى صارت بالفعل لوجود هذه الصورة .

١ــ و على كل ماهية لشيء ... الخ «ط» فيالنسخالمخطوطة : وليس متناقضاً . من دون لفظالشيء .

٢ــ في بعضالنسخ : علىالصورة المعينة بحسبالزمان ...

٣ــ : و كلامنا فيالمادة التى صارت بالفعل بوجود هذهالصورة ... الخ . نسخة: «ط و: م».

حكمة مشرقية

قد انكشف لك ، من المذكور منّا في هذاالاشراق و مما مضى في اشراقات سابقة : ان ما يتقوّم و يوجد به الشي ، من ذوات الماهيات المركّبة اوالبسيطة ليس الا مبدءالفصل[1] وساير الصور والفصول التي يؤخذ منها ويتحد بها هي بمنزلة اللوازم الوجوديّة لمبدء هذاالفصل وان كان كل منهما مقوّماً لحقيقة اخرى بحسب وجودها فحقايق الفصول ليست الا الوجودات الخاصّة للماهيات التي هي اشخاص حقيقية .

فالموجود من كلّ شيء في الخارج هو نفس الوجود له لكن العقل ينتزع بوسيلة الحسّ والمشاهدة من نفس ذاته مفهومات كليّة عامة ، او خاصّة و من عارضه ايضاً كذلك فيحكم عليها بمفهومات ذاتيّة جنسيّة و فصليّة او عرضيّة عامه وخاصه

فما يحصل في العقل من نفس ذاته يسمى بالذاتيات وما يحصل فيه من جهة اخرى يسمّى بالعرضيّات .

فالذاتي متّحد معه و محمول عليه بالذات والعرضي بالعرض .

تفريع عرشي

فهذا معنى وجود الكلّي الطبيعي اى الماهية من حيث «هي هي» في الخارج لا كما هو المشهور من الحكماء انّها موصوفة بالوجود بمعنى ان الوجود كماهو منسوب الى الشخص منسوب اليها و لا كما زعمه المتكلّمون النافون لوجودها انّها غير موجودة بوجود الشخص اصلاً .

فالمذهب المنصور ان الوجود بالحقيقة هوالموجود المتشخّص بنفسه والماهيّة ينتزع من نفسه والعرضي ينتزع من وجود متعلق به .

١ـ في: د،ط ـ آ،ق: مبدءالفصل الاخير

الاشراق السابع :

في معنى الأشد والأضعف .

اعلم ان الفصل المنطقى اذا كان موجوداً لايجب ان يكون الفصل الذى بالاشتقاق موجوداً بالفعل على نعت الانفراد ، فكثير من انواع الأعراض لها فصول منطقية وليست لها فصول اشتقاقية كمراتب الحرارت والروايح والسوادات فى حركة الاشتداد والنقص والا لكانت الكثرة الغير المتناهية المترتبة موجودة بالفعل .

ولا ايضاً لجميع الأنواع الجوهر [١] فصول اشتقاقية الا ما كان منها فيه تركيب فـان كثيراً ما يحصل من جوهر صورى كمالى فصولاً منطقية لأنواع كثيرة ينتزع جميعها من هـذا الوجود البسيط الكمالى فتثبت ان للوجود كمالية و نقصاً و شدة و ضعـفاً .

قالت الحكماء المشاؤن : اذا قلنا سواد اشد من سواد آخر فالمعنى ان احدهما فى خصوص فرديته بحيث يكون له كمالية على الآخر فى المعنى المشترك لاان المعنى المشترك من حيث معناه يكون متفاوتاً ، فالتفاوت عندهم يرجع الى الفصول .

واما اتباع الرواقيين و حكماء الفرس فنـقل [٢] عنهم صاحب حكـمة الأشراق القول بوقوع التشكيك والتفاوت بالاشدية فى بعض الأنواع والـذاتيات للأشياء كماهية النور والحرارة والمقدار وكذلك فى الجوهر ؛ كما انهم ذهبوا الى التفاوت بالأقدمية بحسب الماهيات و قد مر بطلانه .

١ــ : ولا ايضا لجميع الانواع الجوهرية ... د،ط: آ،ق

٢ــ : فينقل عنهم صاحب الاشراق ... د،ط

واما تفصيل مباحث التشكيك مستقصى فقد اوردناه في الأسفار [1] و رجحنا هناك جانب القول بالأشدية بحسب الماهية والمعنى و ههنا نقول هذا التفاوت كالتفاوت بالأقدمية يرجع الى انحاء الوجودات فللوجود اطوار مختلفة في نفسه والمعاني لأطواره .

حكمة مشرقية

المعاني الكلية لا يقبل الأشد والأضعف سواء كانت ذاتيات او عوارض سوى الوجود فانه بذاته مما يتفاوت كمالاً و نقصاً و تقدماً و تأخراً وافتقاراً و غنى لأنه بذاته متعين فهو بذاته متقدم و تقدم ومتأخر وتاخر كمانه بذاته كامل وكمال و فاضل و فضيلة و عدمه نقص و ناقص بذاته و شر و شرير .

واما المعاني الكلية ايما كانت و اينما كانت فانما يلحقها التقدم والتأخر والكمال والنقص بواسطة وجوداتها الخاصة ، فالنور مثلاً لا يتفاوت في مفهومه و هو نفس الظهور والمعنى الكلي [2] وانما يتفاوت الأنوار الخارجية التي هي وجودات محضة .

وصاحب الأشراق لرأى [3] : ان الوجود امر انتزاعي ذهني لا صورة له في الاعيان و زعم ان الماهيات كماهية النور والسواد و غيرهما و كذا ماهية الجوهر مما يقبل الأشد والأضعف والتقدم والتأخر بذواتها [4] اى بحسب معناها النوعي او الجنسي و هذا غير صحيح عند اهل الفقر .

١ـ الاسفار السفر الاول مباحث الوجود ط ١٢٨٢ هـ ق ص ١٠٤ الى ص ١٠٧ وقد جوز (قدة) التشكيك بحسب الماهية في هذا المبحث والسر فيه عدم تمامية ادلة المانعين للتشكيك كاتباع المشاء ولكن التحقيق ان ادلة اصالة الوجود يبطل التشكيك في الماهيات لان التشكيك الخاصي بالحقايق الخارجية التي تكون مراتبها من سنخ واحد واصل فارد .

٢ـ ..بالمعنى الكلي ... د،ط　　ـ : صاحب الاشراق راى .... د،ط

٤ـ.. : في نسخة آ،ف : بذاتها ، و هذا اصح لان في المتن : و كذا ماهية الجوهر

وكذا المشائون زعموا : انالقابل للتشكيك بالأشدية معانى النور والسواد و غيرهما .

و جميع ذلك عند اصحابنا و اخواننا يرجع الى انحاء الوجودات المتفاوتة في الموجودية .

لست اقول : فى هذاالمعنى الكلى لأنه كسايرالمعانى له وجود زايد فيالعقل بل فيما يتحقق بهالشئ و يقابلالعدم .

بحث و تحصيل

اعترض صاحبالاشراق على المشائيين فيحكمهم الأشد[1] والأضعف فيالسوادية مثلاً يرجعان الى فصولالسواد ، بانالفصل عرضى لطبيعة الجنس و هو فى مفهومه غير مفهوم الجنس فحاله كحال العرضى الآخر فيكون الاشتداد فيما وراءالسواد.

والجواب بلسانهم : انالفصل في ذاته امر بسيط يلزمه لذاته معنىالجنس في الواقع و ليست (ليس . خ،ل) له ماهيةداخلة تحت جنس آخر يكون لها وجود لم يكن باعتباره سواداً بل غير سواد ، ففصلالسواد سواد لا غير و اما بلسان هذاالوقت .

فنقول : فصلالشئ بالحقيقة نحو وجوده كما الهمناالله به والوجود و ان كان غيرالماهية بحسب تحليلالذهنى لكنه عينها في نفسالأمر و اليه يرجع احكامها الخارجية و آثارها ، ففصلالسواد سواد بل هوالسوادالحق ، كما ان فصلالجوهر جوهر بالحقيقة ولا يؤخذ فى حدالجوهر اذ لا حد للفصل كما لا حد للوجود . فتفكر و تنور واحمد الله واهبالفيض والنور .

---

١ ـ تفصيل ايرادات صاحبالاشراق مذكورة في اوائل حكمتالاشراق بعنوان : حكومة فى نزاع بين اتباع المشائين . ط ١٣١٦ هـ ق ص ١٩٧، ١٩٨ .

المشهد الثانی[1]

فی وجوده تعالی و انشائه النّشأة الآخرة والأولی
و فیه شواهد

الشّاهد الأوّل:

فی صنعه و ابداعه. و فیه اشراقات :

الاشراق الاول :

فی غنائه عمّا سواه

الأول [تعالی[1]] تامّ الوجود ، فوق التّمام فلا یعوزه شیء من کمال او صفة او ارادة او داع او آلة و هو تامّ الفاعلیّة فلا یعتریه تغیّر ولا تأثّر وانفعال من غیره او تعقل لأنّه عظیم الرتبة غیر محتاج الی غیره و هو اول کل شیء فلا اوّل له بوجه من الوجوه .

ولو کان[2] له فی ذاته جهة امکان او قوّة فلا یکون واحداً حقیقیاً ، ولو کان فیه کثرة فیکون مفتقراً الی غیره فغیره یکون مبدءً اولاً لکلّ شیء

۱ــ فی بعض النسخ: الاول تعالی تام الوجود ۲ــ فی نسخة «ط» و آ«ق» بعد قوله : فلا اول له بوجه من الوجوه: ولوکان له فی وجوده و فاعلیته حیثیة غیر ذاته من داع او وقت او مادة او آلة فلا یکون اولا من کل وجه ولو کان فی ذاته امکان او قوة فلا یکون واحداً حقیقیاً .

ثم لو تغيّر سواء كان التغيّر زمانياً او ذاتياً لكان تغيّره من خير الى شرّ لان كل رتبة غير رتبته فهو دون رتبته وهذا مستحيل في العقل اذ الاشياء لاينتقل ولاينقلب طبعاً الا الى ما هو خير" له بالاضافة و لما سبق ان كلّ متحرك ذوقوة جسمانية وكل ملتحق بشيء لم يكن في ذاته فهو ذو ماهيّة [1] والاول صرف الوجود الذى لا اتمّ منه .

الاشراق الثاني :

في الاشارة الى انّ صفات الاشياء

من لوازم صفاته تعالى بل مستغرقة" فيها

ان صفات الله كوجوده غير عارضة لماهيته حتى يكون له حدّ لم يكن فيه عالِما او قادرا .

لأنه صمد ، فرد ، يجب ان يكون جميع كمالاته قد خرج فيه من القوة الى الفعل «لا يغادرُ صغيرةً ولا كبيرةً الا احصيها [2]» لأنه لا جهة فيه غيره .

و قد مرّ ان وجوده كلّ الوجود هكذا صفاته كلّ الصّفات لأنه بسيط الحقيقة وما هذا شأنه يكون كلّ الشيء اذ كل بسيط الحقيقة لا يكون فيه نقصان لان النقصان يوجب التعدد فما لاتعدد فيه اصلاً ، لايكون ناقصا وما لا نقص فيه لا يكون شيء من معنى ذاته خارجاً منه كما مرّ فعلمه تعالى واحد" ومع وحدته يكون علما بكل شيء و كلّ علم لكلّ شيء اذ لو بقي شيء مالا يكون ذلك العلم علماً به لم يكن علماً حقيقيا بل يكون علما بوجه و جهلاً بوجه آخر [3].

١ـ : فهو ذا ماهية .... «ط»

٢ـ سورة ١٨ ، آية ٤٧ .

٣ـ انه «قده» قد قرر هذا البرهان بوجه آخر في الاسفار والمشاعر و قد ذكرنا تفصيله في حواشي هذا الكتاب والله يقول الحق فهو يهدي السبيل . آ«ش»ى

و حقيقةالشيء لايكون ممتزجا بغيره فلم يخرج جميعه من‌القوة الى‌الفعل و قد مرّ ان‌الأول تعالى ليست فيه جهة امكان و قوّة .

ومن‌استصعب عليه ان يكون علمه تعالى مع وحدته علماً بكل شيء فذلك لظنّه انه واحد وحدة عدديّة و قد سبق ان وحدته ليست كالآحاد فكذلك وحدة صفاته ـ الكماليّة[1] .

وهذا من غوامض‌الأسرار الالهيّة ومن‌الحكم التى لا يمسّها الا المطهّرون .

نَصٌّ تَنبيهيٌّ

فما عندالله تعالى هوالحقايق المتأصّلة التى ينزل الأشياء منها منزلة الظّلال والأشباح و ما عندالله احقّ بها مما عند انفسها .

قال بعض‌العلماء : العلم هناك فى شيئيّة المعلوم أقوى من‌المعلوم فى شيئيّة نفسه ، نعم فانه مُشيِّيءُ الشيء و محقّق‌الحقيقة والشيء مع نفسه بالأمكان و مع مشيئه بالوجوب والتماميّة و تأكدالشيء و تمامه فوق‌الشيء و يزيد وان‌كان فهم‌هذا يحتاج الى تلطّف شديد .

الاشراق‌الثالث :

فى انّ اوّل فيضه امر وحدانى

قال‌الله تعالى : «وما امرُنا[2] الاّ واحِدَةٌ» لأن ما وجد منه تعالى اولاً يجب ان يكون عقلاً لما مضى ان‌الله واحد حقيقى فيجب ان‌يكون اول فيضه‌موجوداً واحداً

١ـ لان وحدته وحدة اطلاقية لا بشرطية بل عار عن جميع‌القيود حتى اللابشرطيه لان ذاته غير متعين وتعين كل شيء منه

٢ ـ سورة‌القمر ٥٤ آية ٥٠ وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر .

مفارق الوجود والتأثير عن المادة فلا يكون الصادر الأول غير العقل لعدم الوحدة في الجسم والتأثير في الهيولى واستقلال الوجود في العرض والصورة واستقلال التأثير في النفس [١] .

الاشراق الرابع :
في كيفيّة توسّط الفيض الأول لساير الموجودات

لو صدر عن كلّ عقل عقل لما وصلت نوبة الوجود الى الاجسام ولو صدر عنه غيره بالذات لكان في ذاته كثرة بالذات .

فنقول : على منهج عرشيّ : ان للفيض الأول وحدة بالذات من جهة كونه موجوداً فايضاً عن الأول و له كثرة بالعرض من جهة لحوق الماهيّة به من غير جَعل و تأثير بل لضرورة قصور ذاته عن ذات الأول تعالى فبجهة وجود ذاته المعقولة له صدر عنه شيء ومن جهة مشاهدة معبوده ووجوبه و عشقه له شيء ومن جهة ماهيّة و امكانه و فقره شيء الأشرف بالأشرف والأخسّ بالأخسّ ثم يزيد التكثّر في الأسباب فيزداد الكثرة في المسبّبات والكلّ منسوب اليه تعالى بالذات و قد علمت الفرق بين فعله و اثره ففعله الوجود مطلقاً واثره لوازم الوجودات من الماهيات .

الاشراق الخامس :
في عدد الملائكة العقليّة :

قال الله تعالى : « واوحى [٢] في كلّ سَماء امرَها » قد مرّ ان لكل متحرّك

١ــ و قد ذكرنا تفصيل هذاالكلام والبرهان على اثبات حقية هذاالمرام في حواشينا و انتظر .
٢ــ سورة فصلت آية ١١ فقضيهن سبع سماوات في يومين و اوحى في كل سماء امرها .

محرّكاً فعددالمحرّكات كعدد المتحركات و علمت استناد الحركات الطبيعيّة الى اشواق و ارادات" و علمت انتهاء الأشواق الى غايات عقليّة .

فلو كانت المتحرّكات والمحرّكات ينسب اليه تعالى و الى فيضه الأول ابتداءً، لاعلى ترتيب اول و ثان بل جملة واحدة لكان تطرّقت الى ذاته كثرة الجهات و قد اقيم البرهان على وحدته و على ان فيضه الاول وحدانى بالذات مثلث بالعرض فيكون الجواهر المفارقة كثيرة على عدد المتحركات [1] والحركات الكليّة .

ثم انه قد ظهر للحكماء بصناعة المجسطى وجود اجرام كثيرة سماويّة فوق الخمسين دوريّة الحركات الدائمة المختلفة قدراً وجهةً و لكل كرة متحرّكة قوّة محرّكة شوقيّة غير متناهية الشوق ومحرك ثابت كما يحرّك المعشوق العاشق .

فلكل منها محرّكان : مفارق عقلانى . و : مزاول نفسانى يتقوم بهما (متقوم بهما . خ.ل) صورة الجرم السماوى فالمحرّكات المفارقة يحرّك النفوس على انّها مشتهيات معشوقه والمحرّكات المزاولة يحرّك المادّة على انّها مشتهية عاشقه .

وطبايع السموات هى صور هذه الحركات الماديّة و نفوسها صور الأشواق العقلية والكل احياء" ناطقون و عشّاق الهيّون .

والعقول اعلاها مرتبة واقربها منزلة من الحق واشدّها عبوديّة وعشقاً له فعددها على عدد الاكثر و عدد مدبّراتها .

فجنود الله كثيرة لا يعلم عددها الاّ هو كما قال: «وما يعلم جنود ربّك الاّ هو [2] » .

١ــ فى النسخة المطبوعة اى الطبعة الحجرية : على عدد المحركات والحركات الكلية . وفى اكثر النسخ المخطوطة : على عدد المتحركات .

٢ــ سورة المدثر (٧٤) آية ٣٤ .

الاشراق السادس :

فى تنزيهه تعالى[1] من مذاهب الجهّال :

نزّه بارئك مما قالته اهل الجاهليّة الاُولى والثانية ، اما الأوّلــون فمنهم من قال : بان الواجب الغنىّ عما عداه هو هذا الفلك المحسوس الدوّار او الكواكب النيّر السيار كلها او واحد منها .

ومنهم من زعم ان مادة هذه المحسوسات و هيولاها هى الاله وكانت مجرّدة قديمة ثم حدثت فيها الصور والحركات والمركبات .

ومنهم كاصحاب ذيمقراطيس على انّها اجسام متّفقة بالنوع مختلفة بالشكل .

ومنهم كاصحاب الخليط على انّها اجسام مختلفة بالنّوع .

ومنهم انّه عنصر واحد ماء او هواء او نار او غير ذلك .

ومنهم وهم الحرنانيّون من قال انّها: خمسة هيولى و زمان و خلا و نفس وآله

ومنهم وهم النّصارى انّها ثلاثة اقانيم : الأب والابن و روح القدس .

ومنهم وهم المجوس الجاعلون وجوب الوجود لضدّين خير و شرّ و يعبّرون عنهما : بيزدان و اهرمن[2] . وتارةً بالنور والظلمة و هؤلاء اقرب الكفرة الى المعقول .

واما اهل الجاهليّة الثانية فمنهم من ذهب الى انه جسم مستو على العرش .

ومنهم من ذهب على انّه محل الحوادث والارادات الغير المتناهية .

ومنهم من قال : انه لم يزل ولاسنح فيه ارادة ثم ابتدء و اراد و من هؤلاء من

١ـ فى تنزيهه تعالى عن مذاهب الجهال .

٢ ـ فى النسخ المخطوطة : و يعبرون عنهما : تارة بيزدان و اهرمن و تارة بالنور والظلمة

قال بالداعي فمنهم من قال: ان العالم وجد حين كان يصلح لوجوده.

ومنهم من قال: لا يمكن وجوده الا حين وجد، اذ لا وقت غيره. ومن لم يقل بالداعي قال لا يتعلق وجوده بحين ولا بشيء آخر خوفاً من العجز عن التعليل بل بالفاعل فقط ولا يسئل عن لم و هذا اقرب مع اتفاقهم على نفي العلية التامة [1].

ولو كنت ذا بصيرة بالأصول المشرقية والعرشية و قد شرح الله صدرك بنور الاسلام يسهل عليك طرد هذه الأوهام المظلمة عن نور فطرتك و رجم هذه المغاليط المضلة عن سماع عقلك انشاءالله تعالى.

قضيّة فرقانيّة

ان اكثر الناس يعبدون غيرالله كما قال سبحانه: «وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون» [2] و قوله تعالى: «ياايها الذين [3] آمنوا آمنوا» وآيات كثيرة في هذا المعنى فان جميعهم غير العارف الرباني لا يعبدون الله لأن آلهتهم هي بالحقيقة صور اصنام ينحتونها بآلات اوهامهم فلا فرق كثيراً بينهم وبين عباد الأوثان الا بالفاظ فان المعبود لكل واحد ما تخيله في وهمه و تصوره في خياله الا الالهيين الذين وصلوا الى معرفة الله بنور هدايته و هو وليهم ومتولي امورهم كما ان ولي العاكفين على عبادة صور الأجسام واصنام الاوهام هوالهوى والشيطان كما قال سبحانه: «الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات الى النور [4] والذين كفروا اولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور الى الظلمات. الآية»

١ـ : نفي العلية التامة ... ع د ، ط　　　٢ـ سورة يوسف ، ١٢ ، آية ١٠٦

٣ـ سورة ، ٤، آيه ١٣٥

٤ـ سورة ، ٢، آية ٢٥٨

[واليه اشار ايضاً بقوله: «انّكم وما تَعبدون من دون‌الله حصب جهنم» وكانوا يعتقدون انّهم يعبدون عيسى (ع) فجادَلوا الرسول(ص) في‌هذه‌الآية فقال:معبودكم الطاغوت اشار عليه‌السلام الى ما تصوّروه في اوهامهم[1] الفاسدة] .

حِكمة قرآنية

ان جميع‌الناس يعبدون‌الله بوجه حتى عَبَدة الأصنام فانّهم يعبدونها لظنهم الألهيّة فيها فهم ايضاً يعبدون ما تصوروه‌اله‌العالَم بالحق الا انّ كفرهم لاجل تصديقهم غير‌الله ، انه هو‌الله فقد اصابوا في‌التصوّر واخطأوا في‌التصديق .

ولا فرق بينهم و بين كثير من‌الاسلاميين من هذاالوجه قال تعالى: «وقضى ربّك[2] الا تعبدوا الا ايّاه» .

حِكمة مَشرقيّة

انّ لجميع‌الموجودات كائنةً كانت او مُبدعة دينٌ فطري و طاعةٌ جبليّة لله تعالى لا يتصوّر فيها عصيان اصلاً لأن امره ماض و مشيته نافذة و حكمه جار ، لا مجال لأحد في‌التمرّد والتعصّي اعني بذلك‌الأمر التكويني والقضاء الحتمي .

واما الأمر التشريعي المكلّف به‌الثقلان خاصّة ، فيقع فيه‌القسمان : الطاعة والعصيان بالهام المَلَك و وسوسة الشيطان بمقتضى الأسم الهادي والمضلّ المشار اليهما باصبعي الرحمان في قوله عليه‌السلام : «قلب‌المؤمن بين اصبعين من اصابع الرّحمان» .

١ـ هذه‌العبارات ليست في‌النسخة المطبوعة بل تكون في بعض‌النسخ المعتبرة عندالأعلام و معلوم انها سقطت من‌الناسخ «واليه اشاربقوله: «انكم وماتعبدون‌من‌دون‌الله حصب جهنم» وكانوا يعتقدون انهم يعبدون عيسى عليه‌السلام فجادلوا الرسول «ص» في‌هذه‌الآية‌فقال: معبودكم الطاغوت اشار عليه‌السلام الى ما تصوروه في اوهامهم الفاسدة» د،طـ‌آ،ق ـ ل،مـم،ن

٢ـ سورة ، ١٧، آية ٢٤

الاشراق السابع :

فی محبّته لعباده :

قال الله تعالی[1] : «یحبّهم و یحبونه» اعلم انّ الاوّل تعالی اشدّ سارّ و مسرور و مبهّج و مبتهج بذاته لانّه فی علمه بذاته اجلّ مُدرِك لابهی مُدرَك باشدّ ادراك .

والعالم والمعلوم والعلم فی حقّه واحد و کلّها فی حقّه بأعلی المراتب .

واللذّة فی المحسوسات الشعور بالکمال الواصل من غیر حجاب و غفلة .

فما یلیق به بازاء هذاالمعنی وان لم یسمّ لذّة بل بهجة و علاء و بهاء یجب ان یکون فی اعلی المراتب .

فالاوّل اجلّ مغتبط بذاته و بغیره ایضاً من حیث ذاته محبّة غیر متناهیة الشدّة لانّ من عشق احداً عشق ما نسب الیه من جهة ما نسب الیه من آثاره ولوازمه و کتبه و تصانیفه و صنایعه و رسله و جلسائه .

وقد علمت انّ الموجودات الفایضة عن الحق کونها فی انفسها هو نفس کونها من الحقّ بلا اختلاف فالکلّ محبوب له علی درجات متفاوتة حسب درجات قربها و بعدها من الجمال الاتمّ والجلال الاکرم و نحن نلتذّ بادراك روایح الحق فی اوقات متفرقة من ایام دهرنا[2] مالا یقدر الالسن وصفها و نحن مصروفون عنه مردودون فی قضاء حاجات منغمسون فی تدبیر الطبیعة البدنیة اذا تعرّضنا علی سبیل الاختلاس

۱ـ سورة ۵، آیة ۵۹ .

۲ـ والیه اشارالنبی ص : ان لله فی ایام دهرکم نفحات الا فتعرضوا لها . اش و اعلم ان لهذاالحدیث معنی عالیاً مشتملاً علی حقایق بعیدة الغور و نحن قد بینا معنی التعرض وانواعه و اقسامه من التعرض المجرد العاری عن التعمل اعنی التعرض بالاستعداد الذاتی الغیرالمجهول والتعرض بصفاء الروحانیة و التعرض الممزوج مع التعمل والتعرض بالمحبة ویلازمها الفقر اما مطلقاً او مقیداً و قال «علیه السلام»
←

لنفحات‌الله[1] فی زمان قلیل جداً[1] یکون کسعادة عجیبة و هذه‌الحالة للمقربین ابداً من غیر تشوش[2] فکیف بهجتهم و سعادتهم وکیف من ابهجهم و اسعدهم .

وبعد سعادةالعشاق الواصلین المقرّبین ، سعادة العشاق المشتاقین الدائرین حول جنابه قد نالوا نیلاً من حیث‌التفاتهم لفنة و عشقهم بما لدیه و حجبوا عنه‌حجاباً من حیث هویّتهم الی عالم‌الطبع فیکون لهم ضرباً من‌الشقاوة الضروریة الا انه ینجبر فی[3] دهرهم لاجل استکمالهم‌التدریجی و خروجهم من‌القوة الی‌الفعل فیما لیس لهم من‌الکمال اللایق بحالهم و هو ایسر عرض‌واسهل غرض‌لنفوسهم واجسادهم فیستفیدون ذلك علی‌التدریج من مبادیهم الذاتیة من‌غیر حاجة الی‌علة مباینه لذواتهم لأنّ نفوسهم واجسادهم بالفعل فی کلّ مالها من‌الجواهر والأعراض الا الاوضاع الغیرالمتمکن الاجتماع لأجسادهم والشوارق اللذیذةالنفسانیةالمتجددة لنفوسهم فعند حصولهاالتدریجی یحصل لهاالقرب والمنزلة عندالله و یکون‌لها بهجة جدیدة بحسبها و بقدر مایکون بالقوة یکون لها شوق والشوق لایخلو عن اذی الا انّ الأذی اذا کان من جهة معشوق نیل منه شیء عظیم و بقی شیء یسیر یکون لذة[4] وقد مثلوا ذلك ب : الدغدغة لأنها مرکبة من لذة و الم .

وبعدها تین‌المرتبتین من‌العشاق الالهیّین نفوس اهل‌الکمال من خواص البشر و هؤلاء لا یخلون ایضا عن علاقةالشوق ما داموا فی‌الدنیا و طائفة منهم

---

*)

الفقر فخری التعرض للحق بصفة المحبةالخالصةالمطلقة الذی لا یطلب فیه شیئا سوی‌الله و لا علم للمتعرض بهذا بل‌لا یعرف سبب‌الحب ولا یتعین له مطلوب و قد قررنا اقسام‌التعرض فی شرحنا علی «فصوص‌الحکم» للشیخ‌الاکبر والغوث‌الاعظم ابن‌العربی(رضی‌الله عنه) .

١ـ : اذا تعرضنا علی سبیل‌الاختلاس لنفحات‌الله..... «ط» .

٢ـ: من غیر مشوش .... آ،ق .

٣ـ: فی کل دهرهم «ط» .

٤ـ: یکون للذیذا ... «ط»

یتصلون فی‌الآخرة الی‌السابقین الأولین فیجدون الروح الأکبر و یتلوها نفوس‌ـ المتردّدین بین‌الجهتین العالیة والسافلة و یتلو هذه نفوس الأشقیاء عمّار هذه‌ـ النّشأة‌الدنیا «وما لــه فی‌الآخرة من خلاق [1] ».

ومع هذا ما من شیٔ الأوله کمال یحصله و عشق یخصّه ارادیّاً او طبیعیّاً او شوقاً و حرکةٌ ارادیّة او طبیعیّة یوصلانه الیه اذا فارقــه و هذا نصیبه من‌الفیض‌ـ الأقدس رحمةً من ربّ العنایة الأزلیّة فی حقّه و ستسمع لهذا زیادة.

الاشراق‌الثـامن :

فی انّ‌الحیوة ساریةٌ منه تعالیٰ فی

جمیع‌الموجودات

انه لا یوجد جسم من‌الأجسام بسیطاً کان او مرکّباً الاّ و له نفس و حیــوة، لأنّ مصوّر الهیولی بالصورة لا بدّ و ان یکون امراً عقلیاً کما مرّ والعقل لا یفعل صورةً فی‌الهیولیٰ الاّ بواسطة النفس لأنّ‌الأجرام کلّها سیالة متغیّرة متحرّکةٌ بصُوَرها وطبایعها کما مرّ.

والمتحرّک لا بدّ فیه من امر باق مستمرّ فیکون ذا جوهر نفسانی.

ونقل معلّم‌الفلسفة الأولیٰ ارسطاطالیس فی اثولوجیا عن استاده افلاطون‌ـ الشریف الالٰهی انه قال : ان هذاالعالم مرکّبٌ من هیولیٰ [2] و صورة وانما صور الهیولیٰ طبیعة هی اشرف من هیولیٰ و افضل و هی‌النفس العقـلیّة وانما صارت‌ـ النفس تصوّر فی‌الهیولیٰ بمافیها من قوّة العقل الشریف و انما صارالعقل مقوّیاً للنفس علیٰ تصویرالهیولیٰ من قبل‌الأنیّة الأولیٰ التی هی علّـة الأنیّات العقلیة

۱ـ سورة ۲، آیة ۱۹۷

۲ـ اثولوجیا لشیخ‌الیونانی ص ۲٤۲و۲٤۳

والنفسية والهيولانيّة و سايرالأشياء الطبيعيّة و انما صارت الأشياء الحسيّة حسنة بهيّة من اجل الفاعل الأول غير ان ذلك الفعل انما هو بتوسط العقل والنفس .

ثمّ قال : ان الأنيّة الأولى الحقّ هي التى تفيض على العقل الحيوة اوّلاً ثم على النّفس ثم على الأشياء الطبيعيّة و هو البارى الذى هو خير محض .

الاشراق التاسع :

فى لميّة دخول الشرّ فى فضاء الألهى .

الوجود كلّه نور و حيوة عندنا لما عرفت انه اظهر الأشياء والأشراقيون و حكماء الفرس وافقونا فى المفارقات والنّفوس والأنوار العرضيّة التى يدركها البصر كأنوار الكواكب [1] والشهب والسّرج دون الطبايع والأجرام .

ولو لم يكن الطّبيعة فى اصلها نوراً لما وجدت بين النفس والجرم، والهيولى هى اول ما ظهر من الظّلام لكونها بالقوة فى ذاتها فهو جوهر مظلم ظهرت فيها اولاً الأجرام الشفّافة لضعف قوتها عن احتمال الوجود ثمّ الأجرام الكثيفة لتضاعف جهات الأعدام و تركّب العدميات [2] .

فكلّ ظلمة فى العالم من جوهر الهباء الذى هو الهيولى ، و هى اصل الدنيا و منبع شرورها و بما هى فى اصلها من عالم النور قبلت جميع الصّور النورية للمناسبة، فانتفت ظلمتها بنور صورها فان الصور اظهرتها فنسبة الظّلمة الى الطبيعة فى اصطلاح

١ـ وان شئت لتحقيق هذاالكلام و برهان ان الوجود كله نور من دون اختصاص بالعقول والنفوس والانوار العرضية فارجع الى حواشى المصنف على شرح حكمة الاشراق ، الطبعة الحجرية ١٣١٤ هـ ق ص١٦٢، ١٦٤

٢ـ قال بعض تلامذته (وهو الحكيم النحرير الشيخ حسين التنكابنى) والمراد بضعف قوة الاجرام الشفافة هو قربها الى الفعلية و بعدها عن جهات العدم .

العقلاء و عندنا ليست كذلك ١ .

***

و هيهنا دقيقة عرشيّة و هى انّ كل جسم نسبت اليه الظلمة اذا تلطّف بالنار او غيرها كالسّحق الشديد يصير امستنيراً، اولا يرى ان الحطب وهو جسم مظلم كما ترائى اذا لطفته مجاورة النار يصير دخاناً مشتعلاً نيّراً .

سرّ آخر

اولا يرى ان حركة الانماء فى النباتات ينتهى بها الى تحصيل البذور واللبوب التى هى فى الاثمار (فى الثمار . خ‌ل) والغاية فى البذر واللبّ هى الدّهن الذى يحصّله الطبيعة النباتية والدّهن بمجاورة النار و اخراجها ايّاه من القوّة الى الفعل بالتلطيف يصير منيراً .

فعلم ان غاية فعل الطبيعة النباتيّة هو النور، كما ان فاعله ايضاً هو النور فاذا كانت غاية فعل الطبيعة النباتيّة و فاعله النور ، فما ظنّك بغاية فعل الطبيعة الحيوانيّة و فاعله فالوجود كلّه نور والظلمات ، اعدام و امكانات .

الاشراق العاشر :
فى تعدّد النشآت لكلّ شىء .

ما من شىء فى هذا العالم الا وله نفس فى عالم آخر وعقل فى عالم ثالث حتّى الارض الكثيفة التى هى ابعد الاجسام عن قبول الفيض فانّها ذات حيوة و ذات كلمة فعّالة و فى هذا شواهد الهيّة ، و دلايل نبويّة .

وقد مرّ ان الجسم من حيث هو جسم لا قوام له دون الطبيعة المقوّمة المحصّلة

١ـ اى العرف العقلانى لا المشرب الحكمى والذوق الكشفى ، لان الجسم من جهة الوجود نور والنفس المدبرة للجسم نور على نور ، الله نور السماوات والارض .

ايّاه نوعاً والطبيعه- لكونها دايم السّيلان والاستحالة بجوهرها فلا محالة يفتقر الى حافظ مقيم له و هي النفس اذ لا يمكن تأثير العقل في الطبيعة المعيّنة الاّ بتوسط النفس لعدم المناسبة بين الثابت المحض والمتجدّد المحض الاّ بمتوسّط ذي جهتين ، فالنّفس واقعة بين العقل والطبيعة لأنّ ذاته مجرّدة و فعله مادّي- فذاته عقل وفعله طبيعة و هكذا ذات الطبيعة نفس و فعلها جسم ثم ما يلحق الجسم بواسطة الحركات الطبيعيّة والله سبحانه وراء الجميع و فوق الكل «وهوالقاهر فوق[1] عباده» .

وقد استدل على ذلك معلم الفلاسفة في الميمر التاسع من اثو لوجيا بقوله :

«انّ كلّ جرم غليظاً[2] كان او لطيفاً فانه ليس بعلّة لوحدانيته و لاتصاله ، بل النّفس هي علّة اتصال الجرم ووحدانيته لأن الوحدانيّة مستفادة في الجرم من النفس و كيف يمكن ان يكون الجرم علّة وحدانيته و من شأنه ان يتقطّع ويتفرق فلولا انّ النفس تلزمه لتفرّق و لم يثبت على حال واحدة» .

وقال ايضاً[3] فيه : انه لا يمكن ان يكون جرم «ما» من الاجرام ثابتاً قائماً سواء كان مبسوطاً او مركبّا اذا لم يكن القوّة النفسانيّة موجودة فيه و ذلك ان من طبيعة الجرم السّيلان والفناء فلو كان العالم كلّه جرماً لا نفس فيه ولا حيوة له لبادت الاشياء و هلكت وكذلك ايضاً لو كان بعض الاجرام هوالنّفس و كانت النّفس جرميّة كما ظنّ اناس ، هلكت كما هلكت ساير الاجسام التى لا نفس لها ولا حيواة»

واستدل ايضاً على ان الارض[4] وهي أكثف الاجرام و أبعدها عن ينبوع الجود والحيواة ذات حيوة و نفس بانها تنمو و تنبت الكلاء و تنبت الجبال فانّها نبات ارضي و في داخل الجبال حيوانات كثيرة و معادن و انّما يتكوّن هذه فيها من

١- سورة : ٦، آية ٦٢،١٩ .

٢- اثولوجيا المطبوع في حاشيةالقبسات ط ١٣١٢هـ ق ص ٢٨٧،٢٨٦

٣- اثولوجيا ط ص ٢٨٩،٢٨٨ ٤- اثولوجيا ص ٢٩١،٢٩٠

اجل الكلمة ذات النفس فانّها هي التي تصور في داخل الأرض هذه الصور و هذه ـ الكلمة هي صورة الأرض التي يفعل في باطن الأرض كما يفعل الطبيعة في باطن الشجر

ثمّ قال : «انّ الكلمة[٢] الفاعلة في الأرض الشبيهة بطبيعة الشجر هي ذات نفس لأنه لا يمكن ان يكون ميتة و تفعل هذه الأفاعيل العجيبة العظيمة ، فان كانت حيّة فانّها ذات نفس لا محالة فان كانت هذه الأرض الحسية التي هي صنم حيّة فبالحرى ان يكون تلك الأرض العقليّة حيّة ايضاً وان يكون هي الأرض الأولى و هذه ارضا ثانية لتلك الأرض شبيهة بها» انتهى[١] قوله.

فظهر ان لكل شيء ملكوتاً و ان لكلّ شهادة غيباً ، وما من شيء في هذا العالم الاّ وله نفس و عقل و اسم الهي «وان من شيء الاّ يُسبّح بحمده فسُبحان الّذي بِيَده مَلَكوت كلّ شيء واليه[٢] تُرجَعون» .

الاشراق الحادي عشر

في طاعة الملائكة لربّ العالَمين

ان طاعتهم لله سبحانه كطاعة الحواسّ و خصوصاً الباطنيّة للنفس من حيث انّها لا يحتاج في ايراد اخبار مدركاتها الى النفس الى امر و نهى بل كلما همّت ـ النفس بامر محسوس امتثلت الحاسة لما همت به و اوردته اليها بلا زمان ولا تهاون و عصيان .

و هكذا طاعة الملائكة لربّ العالمين «لا يَعصون الله ما امَرهم[٣] و يفعلون ما يُؤمَرون» .

١ـ اثولوجيا ص ٢٩١ ، ٢٩٢، ٢٩٣ ٢ـ سورة : ٦ ، آية ٧٥

٣ـ سورة : ٦٦ ، آية: ٦

وايضا لا يعلـم الحواس انّ للمحسوس وجوداً فى الخارج بل هذا انما هو شأن النفس و بهذاالوجه مـثـلـتها كمثل الملائكة المهيمة الوالهين بجمال الحقّ سرمداً على ما ورد فى الخبر «ان لله تعالى ملائكة لا يعلـمون انّ الله خلـق آدم «عليه‌السلام» و ذرّيّتـه [1] » .

الاشراق الثانى عشر
فى وحدة عالـم العقل

كما ان هيولى كل فلك يخالف هيولى الفلك الآخر لابذواته بل بالصور النوعية المتخالفة الحقايق كذلك عقل كل فلك يخالف عقل الآخر لا لذواتها بل بسبب كثرة ـ الجهات الفاعلية فكثرة جهات الوجوب والصدور هناك ككثرة جهات الأمكان والقبول هـهـنا .

فالعقول لفرط الفعلية والكمال كانها شىء واحد اختلف انفعالاته و كذلك قوله تعالى: «وما امرنا [2] الا واحدة» و قد عبر عن الكل بالروح فى قوله تعالى: «يوم يقوم الروح [3]» والقلم فى قوله : «[4] علـم بالقلـم» .

الاشراق الثالث عشر
فى انّ العقل كل الأشياء

قد مضى منا ان الفصل الأخير لكل مركّب الحقيقة هو بعينه مصداق حمل جميع

١ـ لشدة هيمانهم و فنائهم فى الحق و ليس لهم وساطة التسطير للهيمان الذى مستول على وجودهم وفى كيفية وجود هذه الملائكة و تحققهم اشكال عويص ذكره فى كتاب المصباح و قد تعرض عليه استاد العلامة آقاميرزا مهدى الآشتيانى فى كتاب «اساس التوحيد»

٢ـ سورة ٢٢، آية ٢٧ — ٣ـ سورة ١٧، آية ٨٧

٤ـ سورة ٩٢، آية٤

المعانی التی توجد فی هذاالمرکّب مجتمعة و فی‌الأنواع التی هی دونه متفرقة .

فتحدس من هذا ومن ان کلّ علّة عالیّة فهی تمام معلولها و من انّ حرکة ـ الطبیعة فی هذاالعالم متوجه الی غایة یلحقها و للغایة غایة الی ان ینتهی الی‌النفوس وما فوقها و مما سیأتی فی مباحث‌النفس من‌اتحادها بنورالعقل واعرف بفضل الله انّ العقل هوالأشیاء کلّها .

قال‌الفیلسوف[1] فی اثولوجیا : «انّ‌الأشیاء کلها من‌العقل والعقل هوالأشیاء وانّما صارالعقل هو جمیع‌الأشیاء لأن فیه جمیع صفات‌الأشیاء و لیس فیه صفة الّا وهی‌تفعل‌شیئاً ممایلیق‌بها، وذلك‌انّه لیس فی‌العقل شیء الّا وهومطابق‌لکون‌شیء آخر.

فان قال قائل : ان‌الصفات‌العقل انّما هی له لا لشیء آخر ولیست[2] تجاوزه‌البتة. قلنا ان صیرت‌العقل هکذا و علی هذاالحال کنت قد قصدت به و صیرته جوهراً دنیّاً خسیساً ارضیاً اذ صار لایجاوز ذاته وصارت صفاته تمامه فقط ولا یکون شیء یفرق بین‌العقل والحس وهذا قبیح ان یکون هو والحس شیئاً واحداً انتهی » [3] .

ومعنی قوله: ان صیّرت‌العقل هکذا صیّرته جوهراً دنیّاً: ان وحدةالعقل لیست وحدة عددیة کوحدةالأشخاص الحسیّة لأنّ‌العقل فعل‌الله فوحدته علی مثال‌الوحدة الحقّة فله‌الوحدة الجمعیّة .

وقال ایضاً : «وقد نقد رأن نمثّل قولنا هذا بامثال عقلیّة فنعلم کیف‌العقل و کیف لا نرضی ان یکون واحداً مفرداً ، ولا یکون شیء آخر واحداً کوحدانیّته وایّ الأمثال نرید ان نمثّله به‌الصورة الکلّیّة النباتیّة اوالحیوانیّة فانك ان وجدت هذه کلّها واحداً ولا واحداً علمت انّ کل واحد منهما وان‌کان واحداً موشّیء باشیاء کثیرة

١ـ اثولوجیا المیمر الثامن ط ١٣١٢ هـ ق ص ٢٥١، ٢٥٠، ٢٤٩

٢ـ لیس یجاوزه ... دنط

٣ـ اثولوجیا المیمر الثامن ط ٢٥١، ٢٥٢

مختلــفة [١] .

واماالكلمة الواحدة التى فى‌الهيولى فانّها واذ كانت[٢] واحدة فانها مختلفــة ـ الصّفــات .

وقال ايضا: «وليست قسمةالعقل مثل قسمةالجسم و ذلــك ان قسمةالجسم بخط مستو الى خارج واما قسمةالعقل يكون الى داخل» اى فى داخل‌الاشياء و عن امير ـ المؤمنين عليه‌السلام انّه قال : «الرّوح مَلَك من‌الملائكة له سبعون الف وجه ولِكلّ وجه سبعون الف لسان و لكلّ لسان سبعون الف لغة يسبّح‌الله بتلك ـ اللّغات كلّها و يخلق من كلّ تسبيحة مَلَك يطير مع‌الملائكة الى يوم‌القيامة»

الشّاهِدُ الثّانى

فى‌الصّور المفارقة و المُثُل الافلاطونيّة . وفيه اِشراقات

الاشراق‌الاول

فى غَرَض افلاطون و اصحابه من هذاالقول :

قد ورد عن افلاطن الالهى انّه قال موافقا لشيخه سقراط : ان للموجودات ـ الطبيعيّة صورا مجرّدة فى عالم‌الاله و ربّما يسميهاالمُثُل الالهيّة و انّها لاتدثر ولا تفسد و لكنّها باقية" وان‌الذى يدثر و يفسد انما هى‌الموجودات‌التى هى‌كائنة.

١ـ العبمرالثانى ص ١٨٢،١٨٣ .

٢ـ العبمرالثامن ص ٢٥٢ـ فى‌النسخة‌المخطوطة عندنا : واماالكلمةالفاعلة فى‌الهيولى .

قال‌الشیخ فی الهیات[1] الشفا : «ظن قوم ان‌القسمة یوجب وجود شیئین فی کل شیء کانسانین فی معنی‌الانسانیّة انسان" فاسد" محسوس و انسان معقول مفارق ابدی" لا یتغیر و جعلوا لکل واحد منهما وجوداً فسمواالوجود المفارق وجوداًمثالیاً وجعلوا لکل" واحد من‌الامور الطبیعیّة صورة مفارقة و ایاها یتلقی‌العقل اذا کان المعقول شیئاً لا یفسد وکل محسوس من هذه فاسد و جعلواالعلوم والبراهین تنحو نحو هذه و ایّاها تتناول و کان المعروف بافلاطن و معلّمه سقراط یفرطان فی‌هذا ـ القول و یقولان : ان للانسانیّة معنی واحداً موجوداً یشترک فیه‌الاشخاص و یبقی مع بطلانها و لیس هوالمعنی المحسوس المتکثّرالفاسد ، فهو اذن‌المعنی المعقول ـ المفارق . انتهی[1] » .

فان قلت : معنی‌الانسانیّة محمول" علی زیدوعمرو وغیرهما ولو کان له‌وجود" مفارق عن‌الاشخاص کیف یجوز حمله علیهم والحمل هوالاتحاد فی‌الوجود .

قلنا : المعنی الذی له الوجود المفارقی لیس مناط حمله علی‌الکثرة وجهة‌اتحاده معها هو نحو وجوده‌المفارقی بل مناط‌الحمل علیها و جهة‌الاتحاد معها هوالاتفاق معها فی سنخ واحد و معنی مشترک فکلّ مشترکین فی معنی واحد مقوّم یکونان متّحدین فیه و یجوز حمله علیهما .

واما کون احدهما کلیّاً والآخر جزئیاً فهواماباعتبار تقوّم‌احد هما فی‌الوجود بعوارض حسیّة یتشخص بها و ینعدم بعدمهاکالانسان الطبیعی وعدم تقوّم‌الآخر فی‌الوجود بها کالانسان‌العقلی واما باعتبار کون‌احدهما سبباًلوجودالآخروالوجود العقلی السببی مشتمل علی‌الوجودات الحسیّة المسبّبة فیکون کلیاً و هذه‌الحیات المعلولة جزئیّاً .

۱ـ الهیات الشفا طبعةالحجریة ط ١٢٠٥ هـ ق ص٥٦٠ : فی ابطال القول بالتعلیمات والمثل ص٥٥٨؛ فی اقتناص مذاهب‌الحکماء الاقدمین فی‌المثل وص٥٦٧

الاشراق الثانى

فى ذكر نبذ من اقوال الحكماء فى تأويل كلام افلاطن و شيعته القائلين بهذه الصورة المفارقة و ابطالها .

الأول : ما ذكره المعلم الثانى ابو نصر الفارابى فى مقالته المسمّاة بالجمع بين الرائين :

ان مراده من المثل هو الصور العلميّة القائمة بذاته تعالى علما حصوليّا، لأنها باقية" غير داثرة ولا متغيرة وان تغيرت و زالت الأشخاص الزمانيّة والمكانيّة [1] .

والثاني : ما اول الشيخ الرئيس مذهبهم به وهو ان المراد منها [2]: وجود الطبايع النوعيّة في الخارج اى الكلى الطبيعى للأشخاص و هو الماهيّة لابشرط شئ بناء على عدم التفرقة منهم ، كما (ظنّه) بين الماهيّة «لابشرط شئ» وبينها «بشرط لاشئ» او عدم التفرقة بين الوحدة النوعيّة والوحدة الشخصيّة ، او عدم التفرقة بين تجرّد الشئ بحسب ملاحظة العقل ذاته فى مرتبة لا يدخل فيها العوارض و بين تجرّده في الوجود الخارجي عن العوارض فحكموا بوجود الماهيات المجردة عن العوارض في الخارج بناء على وجودها بعين وجود اشخاصها مع عوارضها و لواحقها المادئة وجوداً متكثّراً فى العين متوحّداً فى الحدّ والنوع .

والثالث : انها عبارة" عن الأشباح المثاليّة المقدارية الموجودة فى عالم المثال

١ـ الجمع بين الرائين «لمؤلفه الامام العلامة» المطبوعة فى حواشى آخر شرح حكمة الاشراق الطبعة الحجرية ط ١٣١٤ هـ ق ص ٤٢٥

٢ـ فليرجع الى الشفاء «الالهيات» ص ٥٥٦،٥٥٧،٥٥٨

و هو عالم متوسّط بين عالَم المفارقات وعالم الماديات و سيجيء البرهان منّا على وجوده [۱].

الرابع : ما عليه صاحب حكمة الاشراق انّها عبارة عن سلسلة الانوار العقليّة الغير المترتّبة في العليّة النازلة في آخر مراتب العقول فيصدر عنها انواع الاجسام البسيطة فلكيّة كانت او عنصرية والمركّبة حيوانيّة كانت او نباتيّة او جمادية [۲].

الخامس : انّ المراد منها نفس هذه الصور المادّيّة الشخصيّة من حيث كونها حاضرة عنده سبحانه فانها من هذه الحيثيّة العلميّة الانتسابيّة كان لها ثبوت على وجه كلي لأنها غير محتجبة بحسب هذه الثبوت بالاغشية الماديّة المكانيّة ولا بالملابس التجدديّة الزمانيه [۳].

فهذه وجوه التأويل لكلامه و ليس شيء منها ما رامه افلاطون والاقدمون من القول بالمثل والله اعلم .

اما اولاً (اما الاول. خ‌ل) فلانّ المنقول عنهم و تشنيعات اللاحقين على ما فهموه تحقيقاً من كلامهم ينافي ذلك و قد نقل عنهم: ان لكلّ نوع جسماني فرداً قائماً بذاته [٤].

ونقل عن افلاطون انّه قال : انی رأيت عند التجرد افلاكاً نوريّة .

وعن هرمس انه قال : «ان ذاتاً روحانيّة القت الیّ المعارف ، فقلت: من انت؟

۱ـ والمحقق الدوانی حمل كلام القدماء و اشباح الفلاسفة في المثل النورية على الوجودات المثالية والاشباح المقدارية المجردة عن المادة تجرداً برزخيا . وهذا التاويل ايضا باطل لما سيجيء ، انشاءالله تعالى .

۲ـ الشيخ الاشراقی قد نال مرامهم في المثل النورية واقام الحجج على اثباتها .

۳ـ وقائل هذا التاويل هو السيد الداماد «قده» .

٤ـ و به صرح الشيخ الاشراقي في بيان مرامهم ولا وجه لقوله : ليس شيء منهما ما رامه افلاطون .

قال : انا طباعك التام» .

وقد شنعوا عليهم بما يلزم هذاالمذهب ان يكون فى عالم العقول خطوط و سطوح و افلاك ثم توجد حركات تلك الأفلاك والأدوار ، وان يوجد هناك علم النجوم و علم اللحون واصوات مؤتلفة و طب وهندسة ومقادير مستقيمة و أخرى معوجة و اشياء باردة واشياء حارة وبالجملة كيفية فاعلة و منفعلة وكليات وجزئيات و مواد و صور و شناعات أخر كما نقله فارابى فى مقالته و سيأتى ما يكشف عن ذلك فى تضاعيف الجواب عن الأشكالات الواردة على وجودالصور المفارقة .

واما ثانياً (واماالثانى. خ.ل) فجلالة قدر افلاطن اعظم من ان يشتبه عليه هذه الأعتبارات العقلية كيف والكلى الطبيعى على ما هو التحقيق غير موجود لا فى الخارج ولا فى العقل الا بالعرض بمعنى ان الموجود هوالوجود لأنه امر متشخص فى ذاته دون الماهية كما مر .

والفرق بين الماهية المطلقة والماهية المجردة ان الأولى يوجد فى الخارج بالعرض بخلاف الثانية فانها لا يوجد لا بالذات ولا بالعرض فى الخارج وانمايوجد فى العقل .

واما ثالثاً (واماالثالث. خ.ل) فلأن تلك المثل كلها نورية عظيمة فى عالم العقل و هذه الأشباح المعلقة ذوات اوضاع مقدارية منهاظلمانية يتعذب بهاالاشقياء و هى صور سود زرق مكروهة يتألم النفوس بمشاهدتها منها مستنيرة تتنعم بها السعداء و هى صور حسنة بهية بيض كأمثال اللؤلؤ المكنون ، ولأن هؤلاء العظماء كما انهم قائلون بالمثل والأشباح المعلقة ، قائلون بالمثل المفارقة الأفلاطونية .

واما رابعاً (واماالرابع. خ.ل) فلأن القائل به وان وقع فى طريق مذهبهم الا انه

لم يبلغ اليهم ولم يلحق بهم حيث لم يظهر من كلامه ان هذه الأنوار والعقول العرضية اهي من نوع اصنامها الجسمانيّة ام هي امثلة لها ؟ والفرق بين المثل والمثال مما لا يخفى[١].

ولم يبيّن ايضاً انها كيف يجوز وجود نوع جسمانيّ في عالم العقل من جهة بعض افراده وكيف يتحقّق الاتفاق النوعي بين مركّب جسمانيّ و بسيط عقليّ على ان العقول كلّها عنده من نوع واحد و افراد نوع واحد بالذات لايجوز ان يكون افراداً ذاتيّة لانواع كثيرة مختلفة الحقايق .

واما خامساً (واما الخامس. خ ل) فلظهور تعدد هذه الأشخاص و تعيناتها الحسيّة والمنقول عنهم : انّ لكلّ نوع جسماني فرداً مجرّداً ابديّاً والتجرد مستلزم للوحدة فحمل كلامهم عليه في غاية البعد .

الاشراق الثالث

في اثبات الصوّر المفارقة ببراهين
مشرقيّة من طرائق ثلاثة[١]

الطريقة الأولى من جهة الحركة ، قد سبق منّا ان الصور الطبيعيّة في الأنواع الجسمية هي مبادي حركاتها الطبيعية في الاين والكم والكيف والوضع واستبان ان مباشر التحريك يجب ان يكون في ذاته امراً متجدّداً و حادثاً .

فالطبيعة جوهرٌ غير قارّ الذات لذاتها ولكونها ماديّة الوجود و من شأن المادة الأمكان والاستعداد ، فكلّما خرجت من القوة الى الفعل بقي الأمكان لها الى غير النهاية و مبدء تغيّرها و تقوّمها هي الطبيعة لكونها غير مستقرّة الذات فهي الحادثة

١ـ في نسخة: «مقامات ثلاثة» ... من طرق ثلاثة .

والمتجددة بالذات . والحركة والزمان تابعان لها فيالحدوث والتجدد بل هما نفس الحدوث والتجدد لأنهما امران نسبيّان والأعراض ايضاً في وجودها تابعة لوجود الطبيعة والهيولى قوة محضة .

فاذا كان الأمر كذلك فلا بدّ لكل طبيعة من محرك آخر غيرها لحاجة كل متحرك الى محرك لكن المتحرك بنفسه لايفتقر الى مايحركه والا لزم تخلل الجعل بين الشيء و نفسه اذلا يمكن ان يكون له وجود غير هذا الوجود اعني كونه[1] متحركا بل يفتقر الى محرك يعطي وجوده ويجعل ذاته المتحركة جعلاً بسيطا و ذلك المحرك المقوم له يجب ان يكون امراً ثابتاً مفارقاً عن المادة ولواحقها والا لعاد الكلام فيتسلسل وماسوى العقل ليس كذلك لأن النفس بما هي نفس حكمها حكم الطبيعة في تجددها فيكون مقوم كل طبيعة جوهراً مفارقاً نسبته الى جميع افراد النوع من الطبيعة ومراتبها و حدودها نسبة واحدة فهو المقوم لوجود تلك الأفراد والمحصل لنوعها والمتمم للمادة باشتراك الطبيعة والمكمل لجنسها نوعاً طبيعياً فيكون صورتها المفارقة .

وأيضاً لا بدّ في الحركة من بقاء الموضوع ثابتاً مع تبدل خصوصيات الحركة و وحدة الهيولى جنسية والطبيعة كما مرّ متجددة فلا بدّ من واحد ثابت ينحفظ به اصل الطبيعة و سنخها مع تبدل خصوصياتها.

فالطبيعة ينتظم ذاتها من جوهر ثابت عقلاني و جوهر متجدد هيولاني فلا محالة يكون الطبيعة متحدة الوجود بذلك الجوهر اتحاداً معنوياً يكون ذاتها ذاته ، و فعلها فعله ، مع كونه عقليّاً و كونها حسيّة .

الطريقة الثانية : من جهة الأدراك و هي: ان للطبايع النوعية انحاء من الوجود والشهود بعضها حسية و بعضها عقلية ولا شك ان في الوجود شيئاً محسوساً كالانسان

١ـ و هو كونه متحركا . «ط»

مع مادّته و عوارضه المحسوسة من الكمّ والكيف والوضع وغيرها وهذا هو الانسان الطّبيعي و انّ ٰهيهنا شيئاً ، هو كالانسان منظوراً الىٰ ماهيته من حيث هي غير مأخوذ معه ما خالطه من الوحدة والكثرة وغيرهما من الأعراض وهذا هو المعروف عند القوم بالكلّي الطبيعي و قد علمت انه غير موجود بالذات عندنا بل بالعرض و ان هيهنا شيئاً معقولاً هو كالانسان الكلي يشترك فيه الكثيرون و يحمل على الأعداد بهو هو ولا محالة يكون مجرّداً عن الخصوصيات المادية لكونه متساوي النسبة الى الجميع مع اختلاف مقاديرها و اوضاعها و اشكالها مع كونه متشخّصاً . بتشخص عقلي فان التشخص العقلي يجوز ان[1] يجامع التشخصات الحسيّة فذلك الوجود المفارقي للانسان اما ان يكون في النفس او في الخارج فان كان في النفس يلزم كون العرض جوهراً سيّما ما هو اصل حقيقته الثابتة المستمرّة فانّها اولىٰ بالجوهريّة من المادّيات الحسّيات[2] .

واما المذكور في كتب القوم كالشفاء و غيره في كون كليات الجواهر جواهر من: انّ معناه انّها اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع . وقولهم : بانّه لا منافاة بين ان يكون صورة الجوهر في الذهن مفتقرة الى[3] موضوع، وبين كونها في الخارج لا في موضوع فقد مرّ بطلانه ، و ظهر ان ما في النفس من كل شيء ليس الا كيفيّة نفسانيّة تعدّ النفس لمشاهدة عقليّة و هي حكاية عن حقيقته الكليّة .

الطريقة الثالثة : من جهة آثارها في الاجسام و ذلك ، ان للطبايع الجسمانية من العناصر والمعادن والنباتات والحيوانات آثاراً مختصّة في اجسامها و موادّها وليست هي مستقلّة في ايجاد تلك الآثار ، لأنّها حيث يكون وجودها ماديّة يكون فعلها

١ـ في نسخة «ط» و «ن» : يجامع التشخصات . من دون لفظ يجوزان ...

٢ـ فان كان في النفس يلزم كون الجوهر عرضاً .....خ ـ «ط ـ آ»ق و في نسخة : «م»: من الماديات الحسية

٣ـ في النسخ المخطوطة: صورة الجوهر في موضوع الذهن ....

بمشاركةالمادة بما يخصها من الوضع ، فلا فعل لها الا فيما يكون لمادتها وضع بالنسبة اليه واذا كانت كذلك فلا فعل لها فى موادها والا لكان لها فعل بذاتها دون مشاركة المادة فكانت مستغنية القوام عن المادة لأن فاعلية الشئ يتقوم بوجوده فاذااستغنى وجود فاعليته عن المادة لكان وجوده احرى بالاستغناء عنها هذا خلف .

والنفوس حالها حال سايرالصور الطبيعية فى فاعليتها فجميع تلك الآثار الظاهرة عن هذه الأجسام العنصرية والمعدنية والنباتية والحيوانية فى موادها من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة فى العناصر و صفات الجواهر المعدنية كاللون والصفاء والطعوم والروايح وغيرها ، وافاعيل النبات من الجذب والامساك والهضم والدفع والتصوير والتشكيل والتخليق والانماء والتوليد، وافاعيل الحيوان كالحس والحركة الارادية انما هى من فاعل مقوم الصورة الطبيعية فى وجودها كما فى فاعليتها [1] . ومع ذلك ينسب هذه الآثار الى خصوصيات هذه الطبايع والنفوس اذلابد فى حصول كل فعل عن فاعل عقلى فى قابل جسمانى من مخصص لتساوى نسبة المفارق الى جميع جزئيات تلك الآثار .

الاشراق الرابع
فى دفع المفاسد والاشكالات على القول بالمثل المفارقة

تنبيه

لما حملنا كلام الأوايل على ان لكل نوع من الأنواع الجسمانية فرداً كاملاً

١ـ و اعلم ان الشيخ المتاله حيث ذهب الى نفى المصورة و اقام البرهان على امتناع وجودها يشكل الامر عليه فى اثبات الصور المفارقة والمثل العقلية و لكنه مع ذلك مصر بوجود هذه الصور الافلاطونية و ابعه فى نفى المصورة المحقق الطوسى ولكن المحقق فى هذه المسألة يتبع الشيخ الرئيس والمعلم الثانى والمصنف «ره» قد اقام الحجج والبراهين على وجود القوة المصورة لذلك يسهل عليه امر اثبات المثل النورية كما ترى ولا يرد عليه ما يرد على محيى طريقة الاشراق . ومن فاعل مقوم للصورة ... آ،ق

في عالم الابداع و انه هو الاصل والمبدء لساير الافراد للنوع و هي فروعه و معاليله و آثاره وذلك الفرد لتمامه وكماله لايفتقر الى محل بخلاف هذه الشخصيات فانها لضعفها في الوجود و نقصها في التجوهر مفتقرة الى مادة و عوارضها .

و قد علمت : جواز اختلاف افراد نوع واحد كمالاً و نقصاً و غنىً و فقراً . فليس لاحد ان يقول :

ان الحقيقة الواحدة كيف يقوم بعضها بنفسه و بعضها بغيره[1] ولو اقتضى الحقيقة القيام بالذات لكان الجميع من افراده قائمة بذواتها و ان اقتضى الحلول في محل فاستحال قيام بعضها بذاته لما علمت من وهن هذه القاعدة في الوجود فان حقيقة الوجود مع بساطته مختلفة بالوجوب والامكان والاستغناء عن المحل والافتقار اليه ، فان استغناء بعض الوجودات عن المحل انما هو بكماله و كماله بجوهريته و قوته و غاية نقصه بعرضيته و ضعفه و كذا اضافته الى جسم بالنفسية ضرب من القصور والحاجة، فلا يلزم من حلول شيء في محل ذاتاً او فعلاً حلول مايشاركه في النوعية بعد التفاوت بينهما في الشدة والضعف .

تحصيل عرشي لحكمة مشرقية[2]

لما دريت من علومنا المشرقية : ان حقيقة كل نوع طبيعي انما هي مبدء فصل الاخير وانما شأن المادة القوة والاستعداد وانما شأن ساير الصور والقوى والكيفيات و مبادي الفصول البعيدة والاجناس، الاعداد والتهيئة و هي[3] في المركب بمنزلة ـ

١ـ كما اورد هذا الاشكال الشيخ الرئيس على القائلين بمثل النوريه وللشيخ حجتان على بطلان القول بالمثل ، الهيات الشفاء طبع ط ١٣٠٦ ه‍ ق ص ٥٦٠ الى ٥٦٢ وهما واجعتان الى اشكال واحد و هو عدم جواز التشكيك في حقيقة واحدة [و] المصنف ذكر اشكالاته مفصلا في الاسفار ، المجلد الاول ص ١٨٥ وارجعها الى اشكالين: نقاوة حجته الثانية و نقاوة حجته الاولى :

٢ـ : بحكمة مشرقية ... د،ط ـ آ،ق ٣ـ : فهي المركب . د،ط ـ آ،ق

الشروط والمتممات باعتبار و هی‌الآلات والفروع لذات واحدة باعتبار آخر فكما ان‌الهيولى الاولى باستعدادها سبب قابلى لوجود الصورة الجسمية والصورة من حيث نوعيتها سبب، موجب لسنخ‌الهيولى فكذا المادة و لواحقها علة قابلية لوجود صورة كمالية و هی مستلزمة لقوى و آثار يلـزم وجودهـا من غير استعداد لأنها كالمبدء الفياض لفروعها و لوازمها .

فكما ان‌الصورة الطبيعية اصل قواهـا و موادها و هی بما فيه كالصنم لها فكذلك صاحب‌النوع اصل لطبايع اشخاصه و هی بجملتها كالصنم له وكذلك تلك ـ الفصول والقوى والفروع ايضا كمالات لأنـواع اخرى مراتبها انقص من مرتبة هذاالنوع و لها اشخاص هی اصنام لأصحاب انواعها نسبتها اليها نسبةالفروع‌الى ـ الأصول و كذاالهيئآت والنسب والأشكال التی لها هی بمنزلة اظلال لهيئآت عقلية و نسب معنوية فی اربابهاالنورية .

ونسبة صاحب‌النوع‌الانسانی المسمى بروح‌القدس‌وهو عقله‌الفياض‌عليه الى اصحاب سايرالأنواع‌الحيوانية والنباتية كنسبةالأصنام الى‌الأصنام حتى ان هذه ـ الارض الحسية صنم لأرض عقلية يكون انزل رتبة من جميع‌الصور‌العقلية . منزلتها منزلة قبول‌الآثارالعقلية والاضواء المعنوية عما فوقها بلا زمان و كذا يكون فی عالم‌الصور العقلية سماوات و ارضين عقليـة و كواكب و شمس و قمر و خمسة متحيرة فی جمال بارئها و ثوابت من اثنی عشر برجا و سبعة و عشرين منزلا وثلاثمأة و ستين درجة كلها عقلية نورية بصفاتها وهيئـآتها على وجه اشرف و اعلى مما يكون منها فی عالم‌الطبيعة .

تنبيه

وليس لك ان تتوهم من اطلاق‌المثل‌على‌الصور المجردة ان‌غرضهم‌ان‌اصحاب

الأنواع انما وجدت من الحق الأول لتكون مثُلاً وقوالب ومقاييس لماتحتها لان ما يتّخذ له المثال يجب ان يكون اشرف واعلى لأنه الغاية .

ولا يصحّ للعقول هذاالقول منهم [1] فانّهم اشدّ مبالغةً من اتباع المشائين فى انّ العالى لايكون لأجل السافل بل عندهم ان هذه الحسيات اصنام و اظلال لتلك الصور ولا نسبة بينهما فى الشّرف والكمال .

ثمّ كيف يحتاج البارى فى ايجاد شىء الى مثال ليكون دستوراً لصنعه وشأنه الأبداع والتأييس المطلق ولو احتاج، لاحتاج فى ايجادالمثل ايضاً الى مثُل اخرى الى غير النّهاية .

بحثٌ و تحصيلٌ [2]

ثمّ لقائل ان يقول: انّ الحيوان اذا كان فى العالم الأعلى يكون حسّاساً لأنّ الحساس فصله والحسّ ليس الا انفعالاً من صورة طبيعيّة جسمانيّة فكيف يمكن ان يكون فى الجواهر الكريمة العالية حسّ و هو موجود فى الجوهر الأدنى .

فالجواب عنه : ان نسبة هذاالحسّ الى الحسّ العقلى كنسبة هذاالحيوان اللّحمى الى الحيوان العقلى فالحسّ الذى فى عالم الأدنى [3] لا يشبه الحسّ الذى فى العالم الأعلى فان الحس هناك على منهج المحسوسات التى هناك ولذلك صار بصر هذا الحيوان السفلى متعلّقاً ببصر الحيوان الأعلى و متصلاً به وكذا سمعه بسمعه وشمّه بشمّه و ذوقه بذوقه و لمسه بلمسه كاتصال هذه النار الكائنة بتلك النار المبدعة .

وكان رسول الله صلى الله عليه و آله بهذه الحواس الباطنة يُدرك الأمور الغايبة

١ـ فى بعض النسخ : ولايصحّ للعقول هذا فانهم اشد

٢ـ فى نسخه د،ط و آ،ق : بحث و تحقيق ٣ـ : فى هذاالعالم الأدنى ... د،ط

حيث قال في الذوق : «ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني» وفي الشم «اني لأجد نفس الرحمان [من جانب اليمن]» و في البصر : «زويت لي الأرض فاريت مشارقها و مغاربها» و في اللمس : «وضع الله بكتفي يده فاحس الجلد بردها بين ثديي» و في السمع : «اطّت السماء [وحق لها ان تأطّت ، ما فيها موضع قدم الا و فيها ملك ساجد او راكع]» .

وقال ايضاً : «ان هذه النار غسلت بسبعين ماء ثم انزلت» اشارة الى ان هذه النار الجسمانية من مراتب تنزّلات النار العقلية ؛ فكما ان الانسان العقلي يفيض بنوره على هذا الانسان السفلي بوسايط مترتبة في العوالم العقلية والمثالية كلها اناس متفاوتي المراتب والنشآت كذلك بين النار العقلية والنار السفلية نيرانات مترتبة .

والاغتسال بالماء اشارة الى تنزّل مرتبتها عن كمال حقيقتها النارية و لضعف تأثيرها و تنقّص جوهرها و انكسار كيفيتها على حسب كل نزول [1]

قال الفيلسوف[2] الاعظم : «ان في الانسان الجسماني الانسان النفساني والانسان العقلي ولست اعني[3] هوهما لكني اعني به انه يتصل بهما لانه صنم لهما و ذلك انه يفعل بعض افاعيل الانسان العقلي وبعض افاعيل الانسان النفسي[4] و ذلك لان في الانسان الحسي [الجسماني كلمات الانسان النفساني و كلمات الانسان العقلي فقد جمع الانسان الجسماني كلتا الكلمتين] الا انهافيه قليلة ضعيفة نزرة

١ـ في بعض النسخ : و تضعف تأثيرها ...

٢ـ كتاب الاثولوجيا المطبوعة في آخر حواشي القبسات ط ج ١٣١٤ هـ ق باب النوادر الميمر العاشر . في الانسان العقلي والنفساني والجسماني ص ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٧ .

٣ـ في نسخة اثولوجيا : ولست اعني انه هو هما...

٤ـ : بعض افاعيل الانسان النفساني (اثولوجيا)

لأنّه صنم الصنم [1] .

فقد بان انّ الانسان الأول حساس الا انّه بنوع اعلى و افضل من الحسّ الكائن في الانسان السّفلي و انّه انما ينال الحس من الانسان الكاين في العالم الأعلى العقلي كما بيّنّاه .

وقال ايضاً : «ان هذه الحسايس عقول ضعيفة و تلك العقول حسايس قويّة [2]» .

الاشراق الخامس

فيما احتجّ به الشيخ الالهي في هذا المطلب وما يَرِدُ عليه

و هو وجوه :

الأول : ما ذكره في المطارحات و هو : انّ القوى النّباتيّة من الغاذية والناميّة والمتولّدة اعراض اما على رأي الأوايل فلحلولها في محلّ كيف كان و اما على رأي المتأخرين فلحلولها في محلّ مستغن عنها لأنّ صور العناصر كافيه في تقويم وجود الهيولى والا لما صحّ وجود العناصر والممتزجات .

واذا كانت هذه القوى اعراضاً فالحامل لها كالأرواح والأعضاء دايم السيلان والتّبدّل لاستيلاء الحرارة الغريزيّة و غيرها عليه ، فاذا بَطَلَ المحل او جزئه بطل

١ـ في بعض النسخ من جملتها نسخة «ط» و آ«ق» : «ان في الانسان الحسي كلمات الانسان النفساني و كلمات الانسان العقلي فقد جمع الانسان الحسي كلتى الكلمتين الا انهما فيه قليلة ضعيفة ... الخ »

٢ـ يظهر من كلمات الشيخ اليوناني انه كان ذوقدم راسخ في الالهيات و لعله كان افضل الحكماء في المعارف الحقة قوله : ان هذه الحسايس .... ينادي باعلى صوت انه كان قائلا بالتشكيك الخاصي و يجوز التشكيك في افراد حقيقة واحدة كما ذهب اليه الشيخ المقتول و هو (افلوطين) يرى ان الوجود حقيقة واحدة والفرق بين افراد بالتشكيك الواقع في حاق الحقايق لا التشكيك العامي الذى يجتمع مع تباين الحقايق و يرى ان الفرق بين المجرد والمادى ليس في اصل حقيقتهما بل التشكيك يرجع الى اصل واحد ووجود فارد له ظهور و بطون ظاهره مادى وباطنه مجرد .

مافيه من القوّة و يتبدّل الباقي بورود الوارد من الغذاء ، فالحافظ للمزاج بالبـدل والمستبقي له زماناً يمتنع ان يكون هو القوّة والأجزاء الباطلة لامتناع تأثير المعدوم ولاالتي سيحدث بعد ذلك و لأنّ وجودها بسبب المزاج فهي فرع عليه والفرع لا يحفظ الأصل .

ولأنّ هذه الأفاعيل المختلفة والتشكيلات العجيبـة المستحسنة لا يمكن صدورها عن قوّة لا شعور لها ولا ثبات في الحيوان والنبات .

وما ظنّ ان في النبات نفساً مجرّدة مدبّرة فليس بحقّ والاّ لكانت ضايعة معطّلة عن الكمال و ذلك محال .

ثمّ المسمّى عندهم بالمصوّرة قوّة بسيطة عديمة الشعور، كيف صدر عنها تصوير الأعضاء مع المنافع الكثيرة في حفظ الشخص والنوع .

والعاقل الفطن اذا تأمّل ذلك علم ان هذه الأفاعيل لا يمكن صـدورها عن قوة لا تصرّف لها ولا ادراك ، بل لا بدّ وان يكون صادرةً عن قوّة مجـرّدة عن ـ المادّة مدركة لذاتها و لغيرها ، فهي من العقول التي في الطبقة النازلة العرضيّة وهي ارباب الأصنام والطلّسمات .

هذا حاصل ما ذكره و فيه من مواضع الأنظار مالا يخفى لمن نظر في الأصول ـ الماضية مع قلّة جدواه كما مرت الأشارة اليه . ١

الوجه الثاني : انّك اذا تأمّلت الأنواع الواقعة في هذا العالم وجدتها غيرواقعة بمجرد الأتفاق والاّ لما كانت الأنواع محفوظة عندنا ، و امكن ان يحصل من ـ

١ـ اما قلة جدواه فلانه يجوز ان يصدر هذه الافاعيل عن المجرد الذى يقول به المشائون ولا يثبت بهذا فرداً مقلانيا للماديات و يرد عليه انه لا يجوز صدور هذه الافاعيل عن المجرد المحض بدون توسط صورة مقومة للمادة اعنى الصـورة النوعية والتفصيل يطلب من حواشينا على هذا الموضوع .

الإنسان غير الإنسان و من الفرس غير الفرس و من البشر غير البشر وليس كذلك فالأمور الثابتة على نهج واحد ، لا يبتنى على الاتفاقات .

ثم الألوان الكثيرة العجيبة فى رياش الطواويس ليس سببها امزجة تلك الريشة .

فالحق: انّ كلّ نوع حسّى له جوهر مجرد نورى قائم بنفسه مدبّر للنوع حافظ له معتنٍ به [۱] و هو كلى ذلك النوع بمعنى تساوى نسبته الى جميع اشخاص النوع فى دوام فيضه عليها و اعتنائه بها فكانه هو الحقيقة للكل والأصل و هى الفروع . انتهى [۲] .

وهذا ايضاً اقناعى ولا يثبت به الا علوم المبادى بهذه الأنواع و آثارها بوجه من الوجوه اذ يكفى لما ذكره تصورات الأفلاك و نفوسها [۳] .

الوجه الثالث استدلاله بقاعدة الامكان الأشرف و هو : انّ الممكن الأخس اذا وجد فيجب ان يكون الممكن الأشرف قد وجد قبله .

والقاعدة موروثة من المعلم الأول حيث قال: «يجب ان يعتقد فى العوالى ماهو اكرم و اعلى» و برهانه مذكور فى كتب هذا الشيخ الاشراقى .

فلما كان عجايب الترتيبات واقعة فى العالم الجسمانى من النظم البديع و الترتيب المحكم و كذلك فى عالم النفوس من العجايب الروحانية ولا شك انها فى العالم العقلى النورى اشرف و ابدع مما فى هذين العالمين فيجب نظيرها فى ذلك العالم .

هذا اقرب الوجوه الثلاثة ، الا انّ الشيخ اجراها فى نسب الترتيب لا فى الذوات

۱ـ : اى ذو عناية به .

۲ـ و هو بالحقيقة الكل والاصل و هى الفروع . آق . دهط والمراد من الكلى هو الكلى السعى الاحاطى. قوله: فالحق ان كل نوع حسى . فى النسخ المعتبرة : نوع جسمى ....

۳ـ هذه المناقشة لا يرد على الشيخ المقتول و قد ذكرنا تفصيل هذا البحث فى رسالة مستقلة .

كانه لم يتيسّر له الا مماثلة فيالنسب و حسن‌الترتيب لا فيالصّور والحقايق .

ولهذا قال : و اذا سمعت انباذ قلس وآغاثاذيمون وغيرهما يشيرون الىاصحاب الانواع فافهم غـرضهم .

ولا تظنّن انهم يقولون : صاحب النوع جسم اوجسمانيّ او لهرأس و رجلان واذا وجدت هرمس يقول : «ان ذاتاً روحانيّة القت اليّ المعارف فقلت له : من‌انت؟ فقال : انا طباعك‌التامّ» فلا تحمله على انّه مثلنا .

وقال في موضع آخر : «ثم‌القائلون بالمثل لا يقولون : للحيوانيّة مثال و لكون‌الشيء ذا رجلين مثال آخر ولكونه ذا جناحين مثال آخر و كذا لا يقولون لرائحة المسك مثال و للمسك مثال آخر بل يقولون : ان كل مايستقل من‌الانواع الجسمانيّة له امر يناسبه في عالم‌القدس حتى يكون كل نور مجرد من ارباب ــ الاصنام له هيئآت نورانيّة ، روحانية في عالم‌النورالمحض من‌الاشعّة العقليّة و هيئآت‌المحبّة واللذة والعزّ والذل والقهر وغير ذلك من‌المعاني فاذا وقع ظلّه في هذاالعالم يكون صنمه‌المسك مع ريحه‌الطيّبة اوالسّكّر مع‌الطعم‌الحلو اوالصورة الانسانيّة اوالفرسيّة او غيرهما على اختلاف‌اعضائها وتباين تخاليطها و اوضاعها على‌التناسب‌الموجود في‌الانوارالمجردة»

وهذه اغراض هذاالشيخ المتألّه و مقاصده في هذاالباب .

وفيها مع ما سبق ان‌الرّجلين والجناحين و غيرذلك من‌الاعضاء اذا كانت من اجزاء هويّة‌الحيوان عنده فكيف يكون ذات بسيطة نوريّة مثالاً لها سواء اخذت وحدها او مع هيئتها والمماثلة بين‌الامرين‌وان لم يشترط من جميع‌الوجوه لكن يلزم ان يقع‌الجوهري من كل منهما بازاء الجوهري من‌الآخر والعرضي بازاءالعرضي وقد علمت من مسلكنا ان تمام حقيقة كل موجود هي صورته فقط [1] .

---

[1] ــ واعلم ان‌الشيخ «قده» ذكر هذه‌المسألة فيالحكمة‌الاشراق و شرح مرامه العلامة‌الشيرازي و مصنف

وايضاً ان تلك‌الأرباب عنده من حقيقةالنور و ماهيته و هذه‌الأصنام عنده اما برازخ او هيئآت ظلمانيّة واى مناسبة بين‌ماهيّةالنور وبين جواهر الأجسام وهيئاتها الظلمانيّة فانّه غير قائل بالصور النوعيّة ولا بحقيـقةالوجود المنبث علىٰ جميع الماهيات علىٰ اختلافها كمالاً و نقصاً و غناءً و افتقاراً و ان اختلاف‌الأشياء ماهيةً منشاؤها اختلاف‌الوجود شدّةً و ضعفاً و تقدماً و تأخراً واستقلالاً وارتباطاً ولو سلم ان ما ذكره يثبت‌المناسبة والتمثيل فاين‌المماثلة النوعيّة .

وهذا هوالذى قد رامه الأقدمون فيما بين اشخاص الأنواع و اربابها ، مع التفاوت بينهما فى‌الكمال والنقص و مما دلّت عليه تسمية حكماء الفرس ربّ كل نوع باسمه حتى ان نبتة المسمّاة بهوم‌التى كانت تدخل فى اوضاع نواميسهم يقدسون لصاحب نوعها ويسمونه «هوم‌ايزد» و كذالجميع‌الأنواع فانهم‌كانوا يقولون لصاحب صنم‌الماء من‌الملكوت «خرداد» وما للأشجار «مرداد» وما للنار سمّوه«اردیبهشت»

الاشراق‌السادس

في ذكر ما قاله‌الفيلسوف‌الأكرم فى باب‌الصّور المفارقة تائيداً وتحقيقاً

المشهور عندالجمهوران رأى‌الفيلسوف مخالف رأى استاديه افلاطن و سقراط و آغاثاذيمون و غيرهم فى اثبات‌المثل‌العقليّة حتى انه لما ارادالشيخ ابونصرالفارابى ان يجمع بين‌الرأيين فى مقالته‌المشهورة، اوّل‌المـُثُل الىٰ ما فى علم‌الله من‌الصور القائمة بذاته و كانّه و غيره كالشيخ‌الرئيس و من وافقهما لم يقدروا علىٰ تصحيح القول بها بالبرهان اوالكشف ولم ينظروا ايضاً الىٰ كتاب اثولوجيا للمعلم‌الاول حتى

←

هذاالكتاب «قده» قد احكم بنيان كلامه و قرر هذه‌المسالة بوجه لا يرد عليه شئ من‌النقوض والاشكالات التى اوردها اتباع‌المشائية (شرح حكمةالاشراق ط ج ١٣١٥ هـ ق ص ٢٢٨ الىٰ ٢٥٠ .

علموا بكيفيةالاتفاق بينه و بين معلميه ، والا فكلماته ناصة على وجودالصور المجردة القائمة بذواتها لافى محل *

واماالرد الذى يوجد فى كلامه على الاوايل فهو على مظاهر مذهبهم بناء على عادتهم فى الرموز والتجوزات سيما فيما صعب فهمه و دق مسلكه .

قال فى الميمر الرابع [1] منه : «ان من وراء هذاالعالم سماء" و ارض" و بحر و حيوان و نبات و ناس" سماويون و كل من فى هذاالعالم سماوى و ليس هناك شىء" ارضى البتة» .

وقال فيه[2] ايضا «انالانسان الحسى انما هو صنم للانسانالعقلى والانسان العقلى روحانى و جميع اعضائه روحانية" ليس موضعالعين غيرموضعاليد ولامواضع الاعضاء كلها مختلفة لكنها كلها فى موضع واحد .

وقال فىالميمر الثامن : «انالشىء[3] الذى يفعلالنارية انما هى حيوة «ما» نارية ، و هىالنارالحقة[4] فالنار اذنالتى فوق هذهالنار فىالعالم الاعلى هى احرى بانيكون نارا، فانكانت ناراحقا فلا محالةانها حية[5] و حيوتها ارفع و اشرف منحيوة هذهالنار لان هذهالنار صنم لتلكالنار. فقد بانوصح انالنارالتى فىالعالمالاعلى هى حية" وانتلكالحيوة هىالقيمةبالحيوة على هذهالنار و على هذهالصفة يكونالماء والهواء فانهما هناك حيان كلاهما فى هذاالعالم الا انهما فى ذلكالعالم اكثر حياة لان تلك هىالتى تفيض على هذينالحيوة» .

---

* ـ فى نسخة: «ط و آق بعد قوله: «علموا بكيفيةالاتفاق بينه وبين معلميه»: واماالرد الذى يوجد فى كلامه.... سيما فيما صعب فهمه ....ودقمسلكه....

١ـ كتاب اثولوجيا للشيخاليونانى المطبوع فى حاشية القبسات للسيد الداماد ١٣١٤ هـ ق ط ص٢١٤ و اول كلامه : «ونقول ان من وراء هذاالعالم سماء وارض و بحر ... الخ

٢ـ الميمرالخامس كتاب اثولوجيا المطبوعه فى حاشيةالقبسات ص ٢١٩ .

٣ـ اثولوجيا الميمرالثامن ص ٢٤٥ منالقبسات . ٤ـ فىاثولوجيا : وهىالنارالخفيفة .

٥ـ فى نسخة اثولوجيا فلا محالة انها حيواة

وقال فيه‌ايضاً «ان هذاالعالم‌الحسی کلّه انماهومثال وصنم"لذلك‌العالم فان‌كان هذاالعالم حيّاً فبالحری ان يكون ذلك‌العالم اتمّ تماماًواكمل كمالاً لأنه‌هو‌المفيض علی هذاالعالم‌الحيواة والقوة والكمال والدوام فان كان هذاالعالم تاماً فی غاية ـ التمام فلا محالة ان هناك‌الأشياء كلها التی ههنا الّا انّها فيه بنوع اعلی و اشرف كما قلنا مراراً .

فثمّ سماء" ذات حيوة وفيها كواكب" مثل هذه‌الكواكب التی فی هـذه‌السماء غير انّها انور واكمل وليس بينهما افتراق كما ترى ههنا و ذلك انّها ليست جسمانية وهناك ارض ليست ذات سباخ لكنّها كلها [1] عامرة و فيها الحيوانات كلّها‌الطبيعيّة ـ الأرضيّة التی ههنا و فيها نبات مغروس فی‌الحيوة وفيها بحار وانّها جارية[2] جرياناً حيوانياً و فيهاالحيوانات‌المائيّة كلها و هناك هواء" وفيه حيوانات هوائيّة حيّة‌شبيهة بذلك‌الهواء والأشياء التی هناك كلها حيّة" وكيف لايكون حيّة وهی فی عالم‌الحيوة المحض لايشوبهاالموت البتّة وطبايع‌الحيوان التی هناك مثل طبايع هذه الحيوانات الا ان‌الطبيعة هناك اعلی و اشرف من هذه الطّبيعة لأنّها عقليّة ليست حيوانية .

فمن انكر قولنا و قال : من اين يكون فی‌العالم‌الأعلی حيوان" وسماء" وساير الأشياء التی ذكرناها قلنا : ان‌العالم‌الأعلی هو‌الحیّ‌التام الذی فيه جميع‌الأشياء ، لأنّه اُبدع من‌المبدع الأول التام ففيه كلّ نفس وكلّ عقل وليس هناك فقر ولا حاجة البتّة لأن‌الاشياء التی هناك كلّها مملوّة" غنیّ و حيوة" كأنّها حيـوة تغلی و تفور و جری حيواة تلك‌الأشياء انما تنبع‌من عين واحدة لا كانها حرارة واحدة او ريح واحدة فقط بل كلها كيفيّة واحدة فيها كل كيفية يوجد فيها كلّ طعم و نقول :

۱ـ فی اثولوجيا : لكنها حية عامرة .

۲ـ فی اثولوجيا : وانها جارية وما يجری جريا حيوانيا... الخ - اثولوجيا المطبوع فی حواشی‌القبسات ص ۲۴۷

انك تجد فی تلك‌الكيفيّة الواحدة طعم الحلاوة والشراب وساير الأشياء ذوات الطعوم وقواها وساير الأشياء الطيّبة الروايح و جميع الروايح وجميع الألوان الواقعة تحت البصر وجميع الأشياء الواقعة [1] تحت اللمس و جميع الأشياء الواقعة تحت السمع ای اللحون كلها و اصناف الايقاع و جميع الأشياء الواقعة تحت الحس .

وهذه كلّها موجودة فی كيفية واحدة" مبسوطة علی' ما وصفناه لأنّ تلك الكيفيّة حيوانية عقليّة تسع جميع الكيفيات التی وصفناها ولا تضيق عن شیء منها من غير ان يختلط بعضها ببعض و ينفذ بعضها [2] ببعض بل كلها فيها محفوظة كان كلاً منها قائم علی حدة » .

وقال فی الميمر [3] العاشر : «ان لكل صورة طبيعيّة فی هذاالعالم فهی ذلك العالم الاّ انّها هناك بنوع افضل و اعلی' وذلك انّها ههنا متعلقة بالهيولی' و هی هناك بلا هيولی' و كلّ صورة طبيعيّة ههنا فهی صنم" للصورة التی هناك الشبيهة بها ، فهناك سماء" و ارض" و حيوان و هواء" وماء" و نار" فان كان هناك هذه الصور فلا محالة ان هناك نباتاً ايضاً» الی' غيرذلك من كلماته و بياناته و نصوصه و اشاراته فی اثبات الصّور فانها كثيرة" يؤدّی ذكرها الی التطويل ، ولولا مخافة الأدب لبعد منهجها عما التّفه اذواق الطّلاب لاوردتها جميعاً لشرفها و عظم جدواها ، ولكن فيما نقلناه كفاية لطالب الأستبصار ولا ينفع لغيره التكرار [4].

١ـ وجميع الاكوان الواقعة تحت اللمس .

٢ـ فی بعض النسخ : من غير ان يختلط بعضها ببعض وينفسد بعضها ..... الخ

٣ـ اثولوجيا «معرفة الربوبية» الطبعة الحجرية فی حواشی القبسات ط ع ط ١٣١٢ هـ ق ص ٢١١، ٢١٢، ٢١٣ .

٤ـ وقد نقلنا كلمات هذاالفيلسوف فی رسالة الفناها فی المثل النورية والبرزخ و قد حققنا نصوص هذا الكتاب و ظواهرها بما لامزيد عليه .

الاشراق السابع

فی تتمّةالشکوك فی اثبات‌الصور والتفصّی عنها حسبَما وجدناها فی مواضع متفرّقة من "اثولوجیا" والتقطنا منه فلنذکرها منتظمة "متلخّصة

الاٴول : «انّه ان‌کان‌فی‌العالَم‌الاعلی" نبات" فکیف هو هناك و ان کان ثمّة نار" و ارض" فکیف هما هناك فانه لایخلوا من ان یکونا هناك اما حیّین و اما میّتین فان‌کانا میّتین مثل ما هیهنا فماالحاجة الیهما هناك وان‌کانا حیّین فکیف یحییان هناك » .

فاجاب بقوله: «قلنا : اماالنبات فنقدر ان نقول : انه هناك حیّ و ذلك ان فی‌النبات کلمة" فاعلة محمولة علی حیوة فهی اذن لا محالة نفس «ما» واحری" ان یکون هذه‌الکلمة فی‌النبات الذی فی‌العالم‌الاٴعلی" و هوالنبات الاٴول الا ان تلك الکلمة واحدة" کلیّة و هذه کثیرة متعلقات" جزئیّة فهوالنبات الاٴول الحق والذی دونه نبات" ثانی و ثالث" لاٴنّه صنم" لذلك النّبات وانما یحیی هذا بما یفیض علیه ذلك من حیوته .

فامّا هذه‌الاٴرض فلها ایضاً حیوة" «ما» وکلمة فعالة کما وقعت‌الاٴشارة" الیه، فان‌کانت هذه‌الاٴرض‌الحسیّة التی هی صَنَم" حیة فبالحری ان یکون تلك‌الاٴرض العقلیّة حیة ایضاً وهی‌الاٴرض‌الاٴولی" و ان‌یکون هذه ارضاً ثانیة لها شبیهة بها [1] .

الثانی: لِمَ کانت هذه‌الحیوانات الغیرالناطقة هناك فان کانت لاٴنها کریمة فما هناك اکرم جوهراً و اشرف .

۱ـ اثولوجیا المطبوع فی آخرالقبسات ۱۲۱۲ هـ ق باب‌النوادر من‌المیمرالعاشر فی تمامیة کل ما فی عالم‌العقول ص ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴ .

فاجاب : بان العلة في ذلك ان الباري الاول واحد فقط من جميع الجهات و ابدع العالم واحداً ايضاً ولم يكن وحدانية المبدع كوحدانية المبدع والا لكانا شيئاً واحداً و هو محال فلا بدّ من ان يكون في وحدانية المبتدع كثرة لانّه بعد الواحد الحق مطلقا فلا محالة انه كثير لان الكثير خلاف الواحد لان الواحد هو التام والكثير هو الناقص و ان كان المفضول عليه في حيّز الكثرة فلا اقلّ من ان يكون اثنين و كلّ واحد من ذينك الاثنين يتكثر ايضاً على ما وصفناه و قد يوجد للاثنين الاولين حركة و سكون و فيهما عقل وحيوة غير ان ذلك العقل ليس هو كعقل واحد منفرد لكنه عقل فيه جميع العقول وكلها منه و كل واحد من العقول فهو كثير على قدر كثرة العقول و اكثر منها .

فقد بان انه لم يكن العالم الاعلى ذا صور كثيرة وان كانت صور الحيوان كلها فيه.

الثالث: قد يجوز لجاعل ان يجعل الحيوانات الكريمة في العالم الكريم فاما الحيوانات الدنيّة فلن يجوز ان نقول انّها هناك .

فاجاب عنه بمثال واحد فقال : «ان الانسان الذى في العالم الاسفل ليس كالانسان الذى في العالم الاعلى فان كان هذا الانسان ليس مثل ذلك الانسان فلم يكن ساير الحيوانات التى هناك مثل هذه بل تلك اكرم و افضل .

الرابع : ما بال الناطق العالى اذا صار هيهنا روّى و فكّر و ساير الحيوانات لا يروى ولا يفكر اذا صار هيهنا و هى كلها عقول .

اجاب : بانّ العقل يختلف فانّ العقل الذى في الانسان غير العقل الذى في ساير الحيوان فان كان العقل في الحيوانات العالية مختلفاً فلا محالة انّ الرويّة والفكرة فيها مختلفة وقد تجد في ساير الحيوانات اعمالاً ذهنيّة .

الخامس : ان كانت اعمال الحيوانات ذهنيّة فلم لم يكن اعمالها كلّها بالسواء

وان كان النطق علة للروية هيهنا ، فلِـمَ لم يكن الناس كلهم سواء" بالرويّة لكن روية كل واحد منهم غير روية صاحبه .

فاجاب: بان اختلاف الحيواة والعقول انّماهي لاختلاف حركات الحيوة والعقل فلذلك كانت حيوانات مختلفة و عقول مختلفة الا انّ بعضها انور و اظهر و اشرف من بعض و ذلك ان من العقول ما هو قريب من العقول الاولی فلذلك صار اشدّ نوراً من بعض و منها ماهو ثان و ثالث فلذلك صار بعض العقول التی هيهنا الهيّة وبعضها ناطقة و بعضها غير ناطقة لبعدها من تلك العقول الشريفة .

واما هناك فكلها ذوعقل فلذلك صار الفرس عقلاً و عقل الفرس فرس" ولا يمكن ان يكون الذی يعقل الفرس انما هو عاقل الانسان فان ذلك محال فی العقول الاولی .

فالعقل الاوّل اذا عقل شيئاً «ما» كان هو وما عقله شيئاً واحداً فالعقل الاول لايعقل شيئاً لا عقل له بل يعقله عقلاً نوعياً وحيوة نوعيّة وكانت الحيواة الشخصيّة ليست بعادمة للحيواة المرسلة فكذا العقل الشخصی ليس بعادم للعقل المرسل .

فاذا كان هذا هكذا فالعقل الكاين فی بعض الحيوان ليس هو بعادم للعقل الاول وكلّ جزء من اجزاء العقل هو كل يتجزی بـه عقل فالعقل للشیء الذی هو عقله له هوالاشياء كلها بالقوة[1] .

فاذا صار بالفعل صار خاصّاً و اخيراً بالفعل و اذا كان اخيراً بالفعل صار فرساً او شيئاً آخر من الحيوان و كلّما سلكت الحيواة الی اسفل صار حيّاً دنيّاً خسيساً ، و ذلك انّ القوی الحيوانيّة كلما سلكت الی اسفل و ضعفت و خفيت بعض افاعيلها العالية فحدثت منها حيوان ادنی ضعيف فاذا صار ضعيفاً احتال له العقل الكاين

١ـ فی نسخة: د،ط و : آ،ق : فالعقل الذی هو عقل له هوالاشياء كلها بالقوة .

فيحدث الأعضاء القويّة بدلاً عن قوّته كما لبعض الحيوان اظفار و لبعضه مخاليب و لبعضه قرون و لبعضه انياب على نحو نقصان قوّة الحيوة فيه .

السادس : ان كانت قوّة النفس تفارق الشجرة بعد قطع اصلها فأين يذهب تلك القوّة او تلك النفس؟ .

فاجاب: بأنّها تصير الى المكان الذى لم يفارقه، و هو العالم العقلى و كذلك اذا فسد الجزء النفس البهيمى ، تسلك النفس التى كان فيها الى ان تأتى العالم العقلى و انّما تأتى ذلك العالم لان ذلك العالم مكان النفس و هو العقل والعقل لا يفارقه ، والعقل ليس فى مكان فالنفس اذاً ليست فى مكان ولا يخلو عنها مكان» .

فهذا ما اردنا ايراده من كلام هذا الفيلسوف الأعظم والحمد لواهب العقل والحيوة .

المشهد الثالث

في النظر المختص بعلم المعاد

وفيه شواهد

الشاهد الاول :

في احوال ما يتوقف عليه النشأة الثانية وفيه اشراقات

الأول : في قوابل التكوين قد علمت ان وجود الأشياء و صدورها عن التدبير الأول على ضربين الأبداع و هو صدور الوجود عن الواجب الحق بلا مشاركة جهة القابلية والتكوين و هو ما يتوقف على صلوح القابل، ولا بد في العناية من وجودهما جميعاً كما اقيم البرهان عليه فلا بد من وجود ما يقبل الكون بعد الكون وما به يستصح و يتخصص حدوث بعد حدوث ، وهما المادة بامكانها واستعدادها والحركة بتجددها و اعدادها .

على ان الحكماء كلهم مجمعون على ان موجد المحدثات كلها هو الباري و كل من جحد هذا فهو عندهم مهجور مضلل في جحوده بل الكل اما بقضائه او بقدره .

فهوالفاعل الحقيقي في انشاء هذهالنشأة الا انه شرع في انشائها و ما بعدها بعد استيفاء مراتبالموجودات فابدع منه اولاً مباديها ثم ارجع اليه عوايدها فكانت النهاية علىٰ عكسالبداية فكانت عقلاً ثم نفساً ثم طبيعةً ثم مادةً فيعود متماكسةً كأنّها تدور علىٰ نفسها جسماً مصوّراً ثم نباتاً ثم حيواناً ذانفس ثم انساناً ذاعقل ؛ فابتدءالوجود منالعقل وانتهى الىالعاقل وفيما بينهما مَراتب و منازل .

وعلةالشرف والكمال هىالدّنوّ منالحق المتعال ففىالابتداء كل ما تقدم كان اوفَرُ اختصاصاً وفىالانتهاءكل ماتأخرعنالهيولىٰ فهو اقرب الىٰ ان يَتجرّد من الشرور خلاصاً .

الاشراق الثانى
فىالدّلالة علىالأجسام الاُستقسيّة و قبولهاالتركيب

لما كانت عنايةالله غير واقعة الىٰ حدٍّ[١] وكانت سلسلةالبسايط منتهيةً فىالنزول الىٰ اقصيها وهىالمادّة الاُولىٰ فاقتضت انشاء المركّباتالجزئيّة القابلة للديمومية النوعيّة وابدعت منها نفوساً قابلةً للديموميّةالشخصيه فىالنشأةالثانية[٢]

ثم ان وجودالعناصر تحتالفلك معلوم لنا بالمشاهدة و هى قابلة للتركيب كما

١ـ فى بعضالنسخ: غير واقفة الى حد . فىبعضالنسخ : الاجسامالاسطقسية ....

٢ـ بريد اثباتالنفس بالمقدمتين احديهما انالبسائط منتهية الىالبسايط والثانى عدم وقوفالفيض وعدم تناهيها بدواً و ختما و فىالاسفار «مبحث النفس ط١٢٨٢ هـ ق ص٢٤١» اعلم ان عنايةالبارى جلاسمه لما افادت جميع ما يمكن ايجادها بالفيض الاقدسعلىٰ ترتيبالاشرف فالاشرف حتى بلغ الىٰ ادنى البسائط و اخسها منزلة و لم يجز فى عنايته وقوف الافادة الىٰ حد لا يتجاوزه فبقى امكان وجود امور غير متناهية فى حدالقوة ....الخ وفىالاسفار حذفجواب لما اما منالناسخ اوالمصنف و يدل عليه عبارة هذاالكتاب ولا يحتاج الىٰ توجيهات طويلةارتكبها المحقق السبزوارى «قده»

ركّبنا الماء بالتراب و حصل منهما الطّين .

واما المركّبات التامة الطبيعية التى لا يتأتى الا بقدرة الله فلما لم يتم وجودها الا بكيفيات فعليّة او انفعالية لا بدّ لها من حرارة محلّلة مبدّدة وبرودة جمّاعة مسكّنة و رطوبة ذات انقياد للتخليق والتشكيل ويبوسة حافظة لما افيد عليها من التّقـويم والتعديل فجادت العناية لوجود عناصر اربعة متضـادّة الأوصاف والكيفيات ساكنة الطبيعة فى اماكن متخالفة بعضها فوق بعض بحسب ما يليق بها مرتبّة ترتيبا بديعا منضّدة نضدا عجيبا حيث جعل كل متشاركين فى كيفـيّة واحدة فعليّة او انفعالية متجاورين .

وقد علمت بوجود الحركة المستلزمة لـوجود السّماء المقتضية لوجود الحدود والأطراف والجهات المصحّحة لوجود المستقيمات من الحركة .

فالعناصر ممكنة الانقلاب والاستحالة فى صوّرها و كيفياتها لامتناع القول بالكمون والمحبّة والغلبة .

الاشراق الثالث

فى لميّة قبول العناصر للتكوين

و كيفيّة هذه الأجسام لقصور جواهرها وخسّة صورها ممايتأتى منها التركيب و قبول الكون بعد الكون و هذا بخلاف اجرام العالية الأوليّة فانها غير متأتية للكون الثانى لما لها من صورة كماليّة يمكنها بحسب فطرتها الأولى عبادة الحق و طاعتـه طوعا من غير حاجة الى اكتساب قوة اخرى و فطرة ثانية اذ الممكن لم يخلق هباء و عبثا بل لان يكون عبدا عابدا له تعالى شاهدا لوجوده تعالى و وحدانيّته .

فالعـناصر انما خلقت لقبول الحيوة لكنّها عند انفرادها قاصرة عن قبولها لاجل

تضادّ صورها فی اوایل‌الکیفیات و الآ فالـجسم بجـسمیّته قابل للحیوة غیر متعصّیة عنها فلا بدّ لقبولهاالحیوة من‌الامتزاج الموجب لحصول کیفیةالمزاج‌المتوسطة بین التّضاد البعیدة عن‌الاطراف‌الموجبة للموت والفساد فیستفیدالمـرکّب حیوةً «مّا» علی' قدر توسّطه و بُعده عن‌الاطراف و قُربه من‌الاجرام‌العالیة الحیّة بالحیوة ـ الـذاتیّة .

فان لم یمعن فی‌التوسّط والاعتدال والاتحاد و هدم جانب‌التضاد یقبل[1] من ـ العنایة نوعاً ضعیفاً من‌الحیوة کالحیوةالنباتیّة وذلك بعد ان‌یستوفی درجات‌التراکیب الناقصة من‌الآثارالعلویة کالسُّحب والادخـنة والمـطر والثّـلج والطّل والصقع والرعد والبرق والصاعقة ثم درجات‌المعادن‌کالزّیبق‌والیَشم‌والبلّور والزّاج‌والمِلح والزّرنیخ والنّوشادُر وما یتولد منها[2] من الاجـسام الـشّبعـة المتطرّفة و غیرها کالیَـواقیت .

حِـکمَةٌ عَـرشیّةٌ

اِن سَاَل سائلٌ ما بال امرالباری لم یتـوقّف عند حصول هذه‌البسایط کلّها وقد برزت بحصولها سِعَةُ قدرت‌الباری واتّضح لـمکانهاالجودالالهی اذ هی نهایة تدبیرالامر بل‌اتّجه الامر منه الی' احداث المرکّبات الجزئیّة التی لا یـستحقُّ ولا واحد منهاالدیمومة الشخصیة بذاته ثم قُصاری امرهاالوصول الی‌الذی هَبِـط منه .

فنقول : اولاً ان هذه‌القشورالکثیفة وان‌کانت خسیسةً فلیست باشدّ خسـاسةً من‌العدم‌البَحت .

ثم ان اعادة ترتیب‌الحدوث من‌الحسیات الی‌العقلیات ممن له‌الخلق والامرلیست

۱ـ : قبل من‌العنایة نوعا ضعیفا... د،ط ـ آ،ق ۲ـ فی‌بعض‌النسخ: وما یتولد من‌الاجسام ...

باقل خيراً و نفعاً و جوداً من ابتدائه بالسوق عن العقليات الى الحسيات ولا ايضاً فى هذا صعوبة ليست فى ذاك اذا لنا شىء عن افق الابداع و ان تناهى فى الكثافة والاظلام والتبرد والجمود فليس بممتنع عن قبول التلطيف عن تأثير الجوهر اللطيف.

او لا ترى ان الارض و ان تمكنت فى الهوى والاستثقال (والاستقلال.خ، ل) واشتدت قواها بمبالغ الا نزال فانها بتأثير الشمس فيها و اشراقها عليها تستجلب اللطافة و يصير مادة للاقوات و طينة للاستحالات ولو كانت بكثافتها ممتنعة العود الى اللطافة او لقشريتها مستحيلة الصيرورة مادة للب الصورة لما كانت فى جوهرها بالحقيقة قوة منفعلة ولما حصل النقل فيها من القشور الى الحبوب المزروعة ومادة للنبات ومن الاقوات الى نطف الحيوانات منشأ للابناء والنبات و هكذا الى ان ينتهى الى اللباب المحض والعقل الصرف .

الاشراق الرابع

فى تكون النبات والحكمة فيها

لما كان مزاج النبات اقرب الى الاعتدال من مزاج المعادن فتخطى خطوة الى جانب القدس وقد جرت سنة الله تعالى : «ان من قرب اليه شبراً ، قرب به ذراعاً» فافاد له خلعة صورة كمالية يستبقى بها نوعه لعدم احتماله الديمومة الشخصية لمكان لطافة مادته فوق الجماد .

فانظر كيف تمم الجود الواهب الحق نقصان الديمومة الشخصية فى هذا الصنف باعطاء الديمومة النوعية فوفى قسطه من البقاء فاستبقى نوع ما وجب فساده بقوة مولدة قاطعة لفضلة من مادته ليكون مبدء لشخص آخر .

ونما لم يحصل كماله الشخصى اول مرة لكون مادته جزء لمادة شخص سابق

رتّب لهالنامية الموجبة لزيادة فيالأقطار على[١] نسبة مخفوظ لائقه.

ولما توقّف فعلها علىالتّغذّى جعل لهاالغاذية و جعل للغاذية خَوادم من قوى اربع جاذبة يأتيها بما يتصرّف فيه و هاضمة محللة للغذاء مُعِدّة اياها لتصرفالغاذية وماسكة تحفظها مدّة لتصرفالمتصرف ودافعة لما لايقبلالمشابهة.

حِكمَة عَرشيَّة

اعلم انّالحكماء حيث جعلوا المولّدة والمصوِّرة وغيرها قوى للنفسالانسانية والنفس حادثة بعد حدوثالمزاج و تمام صورالأعضاء، فاستشكل هذا بعضالناس بانّالقول باستناد صُوَرالأعضاء الىالمصورة[١] قول بحدوثالآلة قبل ذيالآلة و فعلها بنفسها منغير مستعمِل اِيّاها، و هو ممتنع.

فاجيب عنه تارةً بعدم تسليم حدوثالنفس لجواز قدمها كما ذهب اليه بعض الفلاسفة.

وتارةً بحدوثها قبلالبدن كما هو رأى بعضالمليّين.

و تارةً بعدم جعلالمصوِّرة من قوى نفسالمولود الحيوانى بل من قوى النفسالنباتية المغايرة لها بالذات كما هو رأىالبعض.

وتارةً بتصييرها من قوى نفسالأمّ.

وشىء من هذهالوجوه لا يسمن ولا يغنى. وهكذااضطرب كلامهم فيانّالجامع لأجزاءالبدن هل هوالحافظ لها املا؟ وفى انه نفسالمولود املا؟

١ـ وقد بينالمصنف العلامة «اعلىالله مقامه» هذاالمبحث فيالأسفار علىالتفصيل التام و قد ذكرجميع الشبهات و اجاب عنها و بسط هذهالمسالة فيالمبدءوالمعاد ايضا (ط گ ١٣١٦ هـ ق ص ١٦٦الى ١٦٩) شرحالهدايه ط ١٣١٣ هـ ق گ ص ١٨٣،١٨٤،١٨٥ كتابالاسفار سفرالرابع علمالنفس ١٢٨٢ هـ ق ص٢٥ ،٢٦، ٢٧

فذهب الامام الرازى الى ان الجامع نفس الابوين ثم انه يبقى ذلك المزاج فى تدبير نفس الام الى ان يستعد لقبول نفس، ثم انها يصير بعد حدوثها حافظة له و جامعة لساير الاجزاء بطريق ايراد الغذاء .

و نقل عن الشيخ الرئيس لما طالبه بهمنيار بالحجة : على ان الجامع للعناصر فى بدن الانسان هو الحافظ لها؟ انه قال: كيف ابرهن على ما ليس .

وبناء هذه الاقوال كلها على عدم العثور والاطلاع على كيفية الحركات الجوهرية و كيفية تجدد الصورة على المادة وتلازمهما و قد مرت الاشارة الى ان المادة باستعدادها علة مصححة لتشخص الصورة والصورة بجوهرها العقلى علة موجبة لمادة غير الاولى لبقائها و هكذا تسلسلت المواد بالصور والصور بالمواد، فالجامع فى كل حين غير الحافظ لان الاول معد محرك حسب تحركه والثانى موجب ممسك حسب ثباته و بقائه ، وهكذا فى كل صور طبيعية او نفسية اذ لها جهتان جهة حدوث و تجدد بواسطة تعلقه بالمادة التى شأنها الانصرام و جهة بقاء و دوام لاجل تعلقه بالواهب التام [1] .

فالمقوم من الصورة للمادة غير المتجدد فيها بوجه و عينه بوجه كما نبهناك عليه مراراً . ثم ان العلامة الطوسى بعد ان زيف قول الشارح القديم للاشارات بـ : أن تصرف نفس المولود فى المادة التى تصرفت فيها نفس الوالد و تفويض التدبير من قوة او نفس بعد مدة الى اخرى مستحيلة ، لان تفويض احد الفاعلين مادة صنعه الى آخر ينوب عنه فى تتميم فعله انما جاز فى الافاعيل الغير الطبيعية بين فاعلين يفعلان بارادة متجددة دون الطبيعية .

١ـ والمحقق الشارح لمقاصد كتاب الاشارات والتنبيهات ذكر هذه المسألة على وجه لا يرد عليه شى من الايرادات التى ذكرها المصنف العلامة ولكن المحقق حيث لايقول بالحركة الذاتية والتحول فى الجواهر لا يمكنه المصير الى ما حققه «قده»

اجاب[١] عن اصل الاشكال بـ : انّ مايقتضيه القوانين الحكميّة ان نفس الابوين تفرز من مواد الغذاء بقوّتها المولّدة مادّة مستعدة لقبـول قوة من شأنها اعداد المادّة و تصييرها انسانا بالقوة وهى صورة حافظة لمزاج المنى كالصورة المعدنيّة ثمّ المنى يتزايد كمالاً فى الرحم بحسب استعدادات يكتسبها الى ان يصير مستعدة لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع حفظ المادّة الافعال النباتيّة و هكذا الى ان يصير مستعدة لقبول نفس اكمل يصدر منهـا مع جميع ما تقدّم الافـعال الحيوانيّة فيتمّ البدن و يتكمّل الى ان يستعدّ لقبول نفس ناطقة يصدر عنها مع جميع ماتقدم النطق و يبقى مدبّرة الى ان يحمل الاجل [٢] .

وقال : فتبين انّ الجامع للاجزاء الغذائيّة الواقعة فى المنيّين هو نفس الابوين و هو غير حافظها ، والجامع للاجزاء المنضافة الى ان يتمّ الى آخر العمر والحافظ للمزاج هو نفس المولود .

فقـول الشيخ : انّهما واحد . بهذا الاعتبار و قوله : ان الجامع غير الحافظ . بالاعتبار الاول .

هذا تلخيص ما ذكره و فيه امور صحيحة الا انّه لم يتبيّن عنه ما تحيروا فيه من انّ هذه الافاعيل المترتّبة من الحفظ والتّغذية والتصوير والانماء والاحساس والنّطق اهى كلّها صادرة من كلمة فاعلة لها قوى متعدّدة متجدّدة الحـدوث ؟ او هى كلمات فعّالة متعددة متفاضلة فى الكمال ؟ .

فان كان الاوّل فيلزم حدوث الناطقة مع حدوث النطفة فيكون معطّلة عن فعلها الخاص مدّة و هذا يخالف قواعدهم و ان كان الثانى يلزم عليه ما يلزم به الشارح -

---

١- فان شئت تفصيل كلام المحقق الطوسى فراجع شرحه على اشارات الشيخ (الجزء الثانى فى علم الطبيعة شرح اشارات ط ١٣٧٨ هـ ق ص ٣٠١ الى ٣٠٤ ٢- ويتكامل الى ... ان يحل الاجل

القديم[١] من : تفويض احد الفاعلين الطبيعيين تدبير موضوعه الى الآخر و ان كان هناك فساد صورة سابقة وتكون صورة لاحقة فكيف اتجه تكامل الاستعداد الى الفساد والفطرة حاكمة بان التوجه الى الكمال ينافي الفساد والاضمحلال فقوة واحدة لمادة واحدة لا يفعل فعلين متناقضين فيها .

واما ما ذكر الاطباء من : ان الحرارة الغريزية موجب الحيوة والموت جميعاً فوجه ذلك بان فعل تلك الحرارة ليس بالذات الا تقليل الرطوبات و هذا التقليل نافع في حفظ الحيوة مادامت الرطوبات زايدة في بدن الحي ضار ما دامت ناقصة ففعلها شيء واحد دائماً و كل واحد من النفع والضر فعلها بالعرض، واما فعل الصورة في مادتها فليس الا التكميل والحفظ .

وكل من له قدم راسخ في الحكمة يعرف : ان الافاعيل الطبيعية متوجهة بالذات الى ما هو خير وكمال ولايتوجه شيء من الحركات الطبيعية نحو شيء مناف لها مضاد بل الاشياء كلها طالبة للخير الاقصى كما يشهد به الكشف الاتم .

فالتحقيق في هذا المقام يتوقف على ما لوحنا اليه سابقاً من حال اشتداد الطبيعة وسلوكها الجوهري الاتصالي حسب ما يقتضيه البراهين[٢] .

الاشراق الخامس
في تكون الحيوان

اذا امتزج العناصر امتزاجاً اتم من النبات قبلت من الواهب كمالاً اشرف وهو النفس الحيوانية و حد النفس على ما يعم الارضيات هي: «كمال اول لجسم طبيعي

١ــ الشارح المقدم .... دءط . في نسخة : فكيف انجز تكامل .....

٢ــ في اكثر النسخ : و هذه النفس و قوبها بعد استيفاء القوى النباتية تنضم الى ..

آلى ذى حيوة بالقوة» .

فالكمال جنس يعم المحدود و غيره لأنه عبارة عما يتم به النوع و هو وان كان من باب المضاف الا انه يصلح لأن يكون جنساً للمسمى بالنفس، لأن الحد ليس لحقيقتها الجوهرية، بل لمفهوم النفسية و هى اضافة خاصة .

واحترز بالأول عن كمالات ثوانى كالعلم و غيرها من الأفاعيل واللوازم و بالطبيعى عن الكمال للجسم الصناعى و بالآلى عن صور العناصر والمعادن اذالمراد به اشتمال الجسم على آلات و قوى نفسانية لا على مجرد اجزاء مختلفة و بقيد ذى ـ حيوة بالقوة يخرج النفوس الفلكية على رأى من يجعل النفس للفلك الكلى والكواكب والأفلاك الجزئية كالجوارح والتداوير عنده بمنزلة الآلات و قواها كالفروع للنفس .

واما عندالذاهبين الى ان لكل كرة من الفلكيات نفساً عليحده فلا حاجة الى هذاالتقييد و لهذا لم يذكره الأكثرون .

و ذكر بعضهم (كأبى البركات) عوض قولهم : «آلى» فيقال : «كمال اول لجسم طبيعى ذى حيوة بالقوة» .

و زادوا فى الحيوانات الأرضية قولهم : «من شأنه ان يحس و يحرك» .

وهذه النفس وقواها[1] بعداستيفاء القوى النباتية ينقسم الى مدركة و محركة والمحركة اما باعثة على الحركة او فاعلة لها والباعثة هى الشوقية المذعنة لمدركات الخيال اوالوهم اوالعقل العملى بتوسطهما فيحمل الادراك لها على ان ينبعث الى طلب او هرب بحسب السوانح و لها شعبتان : شهوانية باعثة على جلب الضرورى

١ـ وقدذكر المصنف العلامة «قده» هذاالبحث مفصلا فى الاسفار الاربعة (مباحث النفس ص٢٤، ٢٥، ٢٦) والمبدء والمعاد ص١٦٩، ١٧٠ وشرح الهداية وساير تصانيفه فليرجع الى شرح الهدايه طگ١٣١٢ هـ ق ١٨٣ الى ١٨٥

اوالنافع طلباً للذة و غضبيئة حاملة على دفـع و هـَرب من الضـار طلباً للانتقام و تخدمها قوّة منبثة في الاعصاب والعضلات من شأنها ان تشنج العضلات بجذب الاوتار والرباطات و ارخائها و تمديدها .

تبصرة

فللحركات الاختيارية مباد مترتّبة ابعدها عن عالم الحركة والمادة الخيال او الوهم او مافوقهما . ثمّ القوة الشوقيّة ومابعدها وقبل الفاعلة قوة اخرى يسمّى بالارادة اوالكراهة .

استنارة عرشيّة [1]

الحركات الطّبيعيّة كالحركات الاختياريّة الحيوانية في ان لها مبادمترتّبة بعضها من عالم العقل والتأثير و بعضها من عالم النفس [2] والتدبيـر و ادناها من عالم الطبيعة والتسخير ، والكلّ بقضاء الله والتقدير وقد تبيّن هذا مما سبق .

والفارق بين تحريكات الحيوان وبين غيرها انّ في الحيوان ارادة متفننة حسب دواعيه و قواه المختلفة لتركّبه من العناصر المتضادّة و ارادة غيـره على نظام واحد لبساطته، وهكذا النبات و ان كان مركّباً ذاقوى متعدّدة الاّ ان للجميع مذهباً واحداً ولا حاجة لها كثيراً الى الاسباب الخارجة عن ذاتها ودواع مختلفة خارجة عن قصدها.

عناية الهيّة

الحكمة في وجود هذه القوى من لدن الطفها الى اكـدرها اما في الحيوان

١ــ في بعض النسخ المصححة : اشارة مشرقية و في بعض: استنارة مشرقية .

٢ــ و بعضها من عالم الامر والتدبير...د،ط

فالمحافظة على الأبدان بحسب كمالها الشخصي والنوعي و اما في الإنسان فهذه المحافظة مع ما يتوسل بها الشخص الى اكتساب الخير الحقيقي والكمال الأبدي بحسب العلم والعمل .

فالعناية الأزلية جعلت في جبلة الحيوانات داعيه الجوع والعطش ليدعو نفوسها الى الأكل والشرب ليخلف بدلاً عما يتحلل ساعة فساعة من البدن الدايم التحلل والذوبان لاجل استيلاء الحرارة الغريزية الحاصلة فيه من نار الطبيعة وجعلت لنفوسها ايضاً الآلام والأوجاع عند الآفات العارضية لابدانها لتحرض[1] النفوس على حفظ الأبدان من الآفات الى اجل معلوم.

حكمة مشرقية

قد ورد في الكتاب الالهي في اهل النشأة الآخرة «لهم رزقهم فيها بكرةً[2] و عشياً» و هو رزق خاص في وقت معلوم وهذا لاينافي قوله: «اكلها[3] دائم» كما هو معلوم عند الطبيعيين من ان الإنسان اذا اكل الطعام حتى يشبع فذلك ليس بغذاء ولا اكل على الحقيقة و انما هو كالجابي الجامع للمال في خزائنه و هي المعدة فاذا اختزنت مافيها و رفعت يده فحينئذ يتولّيها الطبيعة بالتدبير و تحيلها من حال الى حال و تغذي البدن بها في كل نفس ، فهو لايزال في غذاء دائم ولولا ذلك لبطلت الحكمة في ترتيب نشأة كل متغذ والله حكيم فاذا خلت الخزانة حرك[4] بالطبع الجابي الى تحصيل ما يملأها به ولا يزال الأمر هكذا ابداً فهذا صورة الغذاء في كل نفس دنيا و آخرة .

١ـ : لتحريص النفوس آ،ق ـ ل،ن ٢ـ : سورة مريم ، ١٩، آية٦٢ لا يسمعون فيها لغوا الا سلاما

٣ـ: سورة الرعد ١٤ آية ٣٥ تجرى من تحتها الأنهار ـ اكلها دائم .....

٤ـ حرك الطبع الجابي، آ،ق ـ اس ـ م،ن

وكذلك اهل النار وصفهم الله بالاكل والشرب على هذا الحد ، الا انها دار بلاء فيأكلون و يشربون عن جوع وعطش و اهل الجنة يأكلون و يشربون عن شهوة و لذة فانهم ما يتناولون الشيء المسمى غذاء الا عن علم بان الزمان الذى كان الاختزان فيه قد فرغ ما كان مختزنا فيه فسارع الى الطبيعة بما يدبره فلا يزال فى لذة و نعيم لا يخرج الطبيعة الى طلب و حاجة للكشف الذى هم عليه .

بخلاف اهل النار فانهم فى حجاب عن هذا فيتألمون دائما ويجوعون ويظمئون فلا لذة الا العلم ولا الم الا الجهل و تحت هذا سر [1] .

الاشراق السادس

ثم خلق الله للحيوان قوى اخرى ادراكية من الحواس الظاهرة وغيرها ليميز الملايم عن المنافر والنافع عن الضار فيطلب احدهما بالشهوة ويهرب عن الآخر بالغضب «رحمة من الله على عباده» و هى منقسمة الى ظاهرة مشهورة و باطنة مستورة .

اما الظاهرة فهى اللمس والذوق والشم والسمع والبصر والاخيران الطف هذه الحواس [2] كاد ان يكون مدركاتهما خارجة عن عالم المادة والحركة والبصر اشرفهما والكلام فيه طويل .

حكمة عرشية

ومما ذكره الشيخ فى القانون : ان هاتين القوتين لا لذة لهما فى محسوسيهما ولا الم . بخلاف البواقى [3] .

١ــ هذا غير مناف لما يذكره فى اواخر هذا الكتاب من انقطاع العذاب من اهل النار بعد مدة كثيرة وخروج جماعة من الفسقة عن النار لانه قد يكون التنعم من وجه والعذاب من وجه آخر .

٢ــ كادتا ان تكون. د،ط ــ خ،ل

٣ــ فى بعض النسخ وكذلك فى النسخ القانون: ان هاتين الحاستين...ولا لذة فى محسوسيهما ....

فعَجَزت عن دركه شراح القانون واعترضوا عليه و طال الكلام بينهم جَرحاً و تعديلاً ولم يأتوا عن آخرهم بشيء يطمئن به القلب ١ .

وفيما قسّم لنا من الملكوت انّ الحيوان بما هو حيوان تتقوّم مادّة حيوته من الكيفيات الملموسة و هذه اولى مرتبة الحيوانية التى لايخلو منها حيوانٌ كما لا يخلو حيوانٌ من قوّة اللمس لأنّ المُدرِك من كل شيء والشاعر من كل حيٍّ قوّةٌ من باب مايدركه و آلة من جنس مايشعر به و يحضر عنده اذ به يخرج من القوّة الى ـ الفعل فالملايم والمنافر للحيوان بما هو حيوانٌ ولأدنى الحيوانات اولاً و بالذات انّما هما من مدركات قوّة اللمس لأنّها يتقوم بها بدنه .

ثمّ مُدرَكات الذائقة فى الحيوانات المرتفعة درجتها قليلاً عن ادنى المراتب فيفتقر الى اغذية مخصوصة و الى قوّة من شأنها تمييز النافع عن الضار فيما يتغذّى و يزداد به بدنه من المذوقات و تالى الكيفيتين فى الملايمة والمنافرة مُدركات ـ الشامة حيث يتغذّى بها لطايف الأعضاء كالأرواح البخارية .

واما مُدرَكات السامعة والباصرة فليس للحيوان بما هو حيوان اليها حاجة قريبة لأنّ بدنه ليس مركباً من الأصوات ولا من الأضواء ولا الالوان ولا شك فى انّ آلات الحسّاسة جسم حيوانى واللّذة هى ادراك الملايم والملايم للجسد الحيوانى اما الملموس او المذوق او المشموم لا الأصوات والأنوار بل هى ملايمة للنّفس التى

١ـ ومن اراد تفصيل ما ذكره الشيخ فى القانون وما اورد عليه فليرجع (كتاب المبدء والمعاد ١٣١٢ هـ ق ص ١٧٤، ١٧٥، ١٧٦) كتاب الجواهر والاعراض من الاسفار ١٢٨٢ هـ ق بحث الكيفيات و منها الألم واللذت ص ١٧٦ . وكتاب شرح الهداية الاثيرية ص ١٩٢، ٩٤، ١٩٥ . واعلم ان الشيخ ذكر هذه المسالة فى الفصل الثالث من المقالة السادسة من علم النفس كتاب الشفاء ط ١٢٠٥ هـ ق ص ٣٥٢،٤٥٢،٤٥ بقوله : ان الحواس منها مالا لذة لفعلها فى محسوساتها ولاالم و منها ما يتلذ (يلتذ) و يتالم بتوسط المحسوسات ..... واشكل عليه الامام فى كتاب المباحث وكذا اعترض عليه الشارح المسيحى و رد عليه العلامة الشيرازى فى شرح كليات القانون واظهر اغلاط الامام الرازى الخبير المرضى والشارح المسيحى .

هي من عالم النور كما سيجيء وقس عليها حال الألم .

ومما يؤكد ما ذكرنا ان جنس الحيوان مدة مديدة في الموضع المظلم الخالي عن الصوت لايوجب موته بخلاف حبسه عن الملموس لحظة و عن المطعوم ايّاما قلائل والشم ضرب من الطعم قد يصير بدلا منه في بعض الحيوان احيانا و في الجن دائما .

الاشراق السابع
في الاشارة الى المدارك الباطنة

و هي: خمسة لكنها ثلاثة اقسام مدرك و حافظ و متصرف .

والقسم الأول اما مدرك للصور و اما مدرك للمعاني و كذا الثاني [۱] اما حافظ للصور و اما حافظ للمعاني .

فمدرك الصور يسمى بالحس المشترك و بنطاسيا اى لوح النفس و هي قوة متعلقة بمقدم التجويف الأول من الدماغ ولولاها ما يمكن لنا الحكم بالمحسوسات المختلفة دفعة كهذا السكر ابيض حلو على سبيل المشاهدة ولا امكنت مشاهدة النقطة الجوالة بسرعة دايرة والقطرة النازلة خطا مستقيما لأن المشاهدة بالبصر ليست الا للمقابل وما قابل منهما الا نقطة وقطرة و حافظها قوة يسمى بالخيال .

والمصورة تعلقها بآخر التجويف المقدم يجتمع عندها مثل المحسوسات و يبقى فيها و ان غابت مؤداها عن الحواس غيبة طويلة [۲] فهي خزانة بنطاسيا و سيأتي الحق فيها .

۱ــ في نسخة «ط» و آ«ق» و كذا جميع النسخ التي رأينا : «والقسم الاول اما مدرك للصور و اما مدرك للمعاني و كذا الثاني» و ليس في هذه النسخ بعد :كذا الثاني . اما حافظ للصور و اما حافظ للمعاني وليس بلازم كما لايخفى . وفي نسخة «ط» : اما مدرك للصورة .

۲ــ ليس في النسخ الموجودة عندنا بعد عبارة : وان غابت مؤداها عن الحواس «غيبة طويلة» .

وقيل في تغايرهاتين القوتين : ان قوّة القبول غير قوة الحفـظ فربّ قابل غير حافظ فانّ القبول انفعال والحفظ فعل وهما مقولتان[١] فهاتان متغايرتان .

واما مدرك المعاني والأحكام الجزئيّة فمنه الوهم الرئيس للقوى الادراكيّة كالشوقية للقوى التحريكيّة و اخصّ مواضعه آخر التجويف الأوسط من الدماغ و منه القوة الذاكرة والمسترجعة و هي قوة في آخر تجاويف الدّماغ تحفظ مايدركه الوهم او يذعنه نسبتها اليه المصوّرة الى الحس المشترك و نسبة هاتين الى عالم النفس كنسبة القلم واللّوح الى عالم الانسان الكبيـر وامّا المتصرف فله تركيب الصور بعضها ببعض او تركيب المعاني كذلك او تركيب احد القبيلين بالآخر وله الفعل والادراك، الفعل له ، والادراك لمستعملة ، سمّيت متخيّلة في الحسيات و متفكّرة عند استعمال العقل ايّاها في العقليات و موضعها في التجويف الأوسط عند الدّودة .

ولكل من هذه القوى والآلات روح يختصّ بهـا و هو جرم حـارّ لطيف حادث عن صفو الأخلاط الأربعة شبيهة في الصّفاء واللّطافة بالفلك الخالي عن التضاد الكائن فوق العناصر قبل هذه الأضداد .

فهذا في مراتب العود كهـو في مراتب البدو ولهذا يحتمل[٢] القوى المدركـة والمحركة كالفلك يقبل آثار العقول والنّفوس .

تنبيـه

واعلم ان وحدة الذاكرة اعتباريّة لتركيب الذكر من فعل قوّتين ادراك لاحق و حفظ سابق و كذا المسترجعة لتركّب الاسترجاع من ادراك و حفظ و تصـرّف بالمراجعة الى الخزانة في تفتيش المخزونات فـلا يزيد عدد الباطنيات على خمس كما

١ـ ليس فى النسخ الموجودة عندنا لفظة «فهاتان» .
٢ـ وهذا مما يحمل القوى المدركة.... «ط»

ظنّ و انما يهدي الناس الى اختصاص كل قوة بآلة اختلالها عند تطرّق الآفة الى آلتها والدليل على تعدّدها بقاء بعض دون بعض .

فقد اصاب الشيخ فيما قال[۱] في الشفا : «يشبه ان يكون القوة الوهميّة[۲] هي بعينها المفكّرة والمتخيّلة والمتذكّرة وهي بعينها الحاكمة فيكون بذاتها حاكمة و بحركاتها و افعالها متخيّلة و متذكّرة فيكون مفكّرة بما يعمل في الصّور والمعاني و متذكّرة بما ينتهي اليه عملها . انتهى» .

واخطأ من ظنّ من الناظرين في كلامه[۳] انه متردّد في امر القوى ولم يفهم غرضه ؛ اذ معناه : ان للوهم رياسة على هذه القوى و هي : جنوده و خدمه .

حكمة مشرقيّة

و في المقام سرّ آخر لوّحنا اليه فيما سبق من كيفيّة نسبة كلّ عال الى سافله ، فالنفس و ان كانت ناطقة عقليّة من عالم آخر اعلى من هذا العالم ، فلها نحو من الاتحاد بقواها ، و ان كانت بدنيّة و ذلك لا ينافي تقدّسها عن المواد بالكلّيّة بحسب

۱ـ وان شئت لفصيل هذا البحث فلترجع كتاب الاسفار مباحث النفس ط ک ص ۵۲، ۵۳ . شرح الهدايه ط ک ص ۲۰۲ الى ۲۰۴ . المبدء والمعاد ص ۱۷۹ الى ۱۸۱

۲ـ قال في كتاب القانون ايضاً : هل القوة الحافظة والمتذكرة المسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوة واحدة ام قوتان و لكن ليس ذلك مما يلزم الطبيب .

۳ـ طبيعيات الشفاء الطبعة الحجرية ۱۲۰۵ هـ ق ط ص ۱۹۸ الى ۲۰۰ . واعلم ان الفاضل الشارح المتقدم للاشارات بعد ذكر هذه العبارة من الشفاء : (الفصل الاول من المقالة الرابعة من الكلام في النفس طبيعيات الشفاء : «يشبه ان يكون القوة الوهمية هي بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكرة و هي بعينها الحاكمة فتكون بذاتها حاكمة وبحركاتها و افعالها متخيلة ومتذكرة» فهذه حكاية الفاظه و ذلك يدل على اضطرابه في امر هذه القوى والفاضل الشارح زعم ان الشيخ كان متردداً في امر القوى والحق ان كلام الشيخ في هذا المقام تام كما ذكره المحقق الطوسي و مصنف هذا الكتاب ـ آ، ش . الجزء الثاني شرح اشارات ط ۱۳۷۸ هـ ق ص ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹

وجودهاالمفارقى الذى هو غيب غيوبها ، فلها تارةً تفرّدٌ بذاتها و غناء عما سوى بارئها ، و لها ايضاً نزول الى درجةالقوى والآلات من غير نقص يلحقها لاجل ذلك بل يزيدها كمالاً .

فمن شبّهها كاتباع جالينوس فما عرفها و من جرّدها بالكلّية من غير تشبيه فنظر اليها بالعين العوراء كالرهّابين المعطّلين لها عن عالم التدبير والتحريك فما رعوها حق رعايتها .

والكامل المحقّق من له عين صحيحة لها مجمع النورين فلا يعطّل بصيرته عن ادراك النشأتين فيعرف سرّ العالمين .

حكمة عرشيّة

النفس ليست بجرم ؛ لأنّ الأجرام كلها متساوية فى الجرمية ، فلو كانت النفس جرماً لكان كل جرم ذا نفس ولو كانت مزاجاً و علمت : انه من جنس الكيفيات الأربع ؛ لكان صدور افاعيل الحيوة عنها قبل انكسار سورتها اولى ، اذليس فيه الاّ توسّط مقتضيات البسائط و كيف يكون النفس مزاجاً و يحفظ بها المزاج فى المتضادّات المتداعية للانفكاك و هى التى تجبرها للالتيام .

ثمّ انه يمانعها كثيراً عن التحريك او عن جهته و يتغير ايضاً عند اللمس الى الضد فالمعدوم كيف ينال شيئاً وليست بطبيعة جرمية لما دريت : انها سيّالة والنفس علمت ان ذاتها باقية اللّهمّ الا فى الحيوان الذى لم يكن بقاء ذاته معلوماً [1] .

١ـ ومراده من الحيوان الذى ليس بقاء ذاته معلوماً هو الحيوان الذى لم يبلغ درجة تجرد الخيالى كالخراطين بناءاً على ما ذكرناه لا يرد عليه ما اورد عليه بعض الفضلاء كيف و هو «ره» قد بسط القول فى اثبات تجرد الحيوانات تجرداً برزخيا لا عقليا و انذهب الى ابانه بعض ائمة الكشف والله اعلم .

حكمة مشرقية

قد الهمني الله بفضله و انعامه برهاناً مشرقياً على تجرّد النفس الحيوانية المتخيلة عن المواد و عوارضها بانّها ذات قوّة تدرك الأشباح و الصور المثالية فانها ليست من ذوات الأوضاع التى قبلت الاشارة الحسيّة اصلاً، فهى ليست فى هذا العالم بل فى عالم آخر فموضوعها الذى قامت به كذلك اذ كلّ جسم وجسمانى فهو من ذوات الأوضاع بالذات او بالعرض فما يقوم به يكون تابعاً له فى الوضع و قبول الاشارة الحسيّة فلو كانت قوّة الخيال حالّة فى مادّة من مواد هذا العالم لكانت الصور القائمة بها قابلة للاشارة الحسيّة بوجه «ما» وبطلان التالى يستلزم بطلان المقدّم والملازمة بيّنة.

واما تعيين موضع من مواضع البدن للادراك الباطنى فهو بمجرّد جهة المناسبة والاعداد فان التحريكات البدنيّة مما يهيّء النّفس للعبور من هذا العالم الى عالم آخر [١].

وهم و ازاحة

ولا حد ان يقول : يجوز ان يكون نسبة هذه الصّور الى النفس نسبة الفعل الى الفاعل لا نسبة الحال الى المحل كما سبق فى مباحث الوجود الذهنى .

لكنا ندفعه : بان الجسم و قواه لايفعل الا فيما له وضع بالقياس الى مادّتها والصور التى يدركها القوّة الخيالية ليست كذلك و كما ان فاعل الاجسام الطبيعيّة و مقوّماتها لا يمكن ان يكون متعلّق الوجود بهذه الأجسام كما بيّن ؛ كذلك مبدء صورها المنتزعة عن المواد يجب ان لا يكون مادّيا فآمن بوجود عالم آخر واغتنم و

١ــ فيما ذكره اشارة الى بطلان قول بهمنيار والشيخ فى بيان اثبات محل القوى المدركة للحيوان .

سينفعك هذا انشاءالله [1]

حِكمَةٌ مَشرقيَّةٌ

النفس من حيث نفسيَّتها نار معنويَّة من: «نارالله الموقدة التى تطّلع [2] على الافئدة» .

ولهذا خلقت من نفخة الصور فاذا نُفِخ فى الصُّورالمستعدة للاشتعال النفسانى تعلقت بها شعلة ملكوتيَّة نفسانيَّة .

والنفس بعد استكمالها و ترقيها الى مقام الرُّوح يصير نارها نوراً محضاً لاظلمة فيه ولا احراق معه و عند تنزلها الى مقام الطَّبيعة يصير نورها «ناراً [اللهالمؤصدة] موصدة فى عَمَد مُمدَّدة» [3] .

حِكمَةٌ مَشرقيَّةٌ

النَّفخة نفختان : نفخة تطفى النار و: نفخة اخرى تشعلها ، فوجودالنفس و بقائها من النفس الرحمانى و هو انبساط الفيض عن مهبّ رياح الوجود و كذا زوالها و فنائها و تحت هذا سِرٌ آخر .

فعلم ان : ماورد فى لسان بعض الاقدمين «انَّ النفس نـار» او «شَرَر» او «هَواء» لا يجب ان يحمل على التجوُّز فى اللفظ و كذاالحال فيما صدر [4] عن صاحب

١ـ فبمباحث المعادالجسمانى على طريقةالحقه لاالطريقة التى بنى عليهاالشيخ الاشراق اثبات معاد الجسمانى و حشر الاجساد

٢ـ سورة ١٠٤ آية ٦،٧

٣ـ سورة ١٠٤ آية ٨،٩

٤ـ اعلم انالشيخ طاب ثرى ، نقل الاقوال الواردة فى النفس و زيفها والمصنف اول هذه الاقوال .

شــريعتنا [١] .

الاشراق الثامن

فى تكوّن الانسان و قوى نفسه .

ان العناصر اذا صفت وامتزجت امتزاجــا قريباً من الاعتدال جداً وسلكت طريقاً الى الكمال اكثر مما سلكه الكاين النباتى والحيوانى جداً و قطعت من القوس العروجى اكثر مما قطعه ساير النفوس والصور ، اختصّت من الواهب بالنفس الناطقة المستخدمة لساير القوى النباتيّة والحيوانية فان نسبة الكمال الى الكمال كنسبة القابل الى القابل ، فاذا بلغت المواد بامزجتها غاية الاستعداد و توسّطت غاية التوسّط الممكن من تضادّ الاطراف ، فاعتدلت و تشبّهت فى اعتدال كيفياتها الهادم لقوة التّضاد بالسبع الشّداد [٢] الخــالية عن الاضداد استعدّت لقبول فيض اكمل وجوهر اعلى ا فقبلت من التأثير الالهى ما قبله الجرم السماوى والعرش الرّحمانى من قوّة روحانية مدركة للكليات والجزئيات ، متصرّفة فى المعانى والصّور .

فهى فى الانـسان : كمال اول لجسم طبيعى آلى ذى حيــوة بالقوّة من جهة ما يدرك الامور الكليّة و يفعل الاعمال الفكريّة ، فلها باعتبار مايخصّها من القبـول عما فوقها والفعل فيما دونها قوّتان : علاّمة وعمّالــة فبــالاولى : تــدرك التصورات والتّصديقات و يعتقد الحق والباطل فيما يعقل و يدرك و يسمى بالعقل النظرى .

و بالثانية يستنبط الصناعات الانسانيّة ويعتقد الجميل والقبيح فيما يفعل ويترك

---

١ ــ وان شئت تفصيل الاقوال الواردة فى النفس فارجع الى كتاب الاسفار الاربعة السفر الرابع ط ج ٨ ص ٦٥

٢ ــ هذا الاصطلاح (السبع الشداد) مأخوذ من كلام رئيس الموحدين و افضل الاوصياء المحققين على (ع) قد نقل اصحاب الحديث (سئل على ع عن العالم العلوى ، فقال: صور عارية عن المواد خالية عن القوة والاستعداد .... وقال عليه السلام فى حق الانسان المستكمل بالعلم والعمل والسالك المكمل بالحكمتين : واذا اعتدل مزاجها و فارقت الاضداد و قد شابهت بها: السبع الشداد ...... الخ . فى نسخة : العادم ....

و یسمّی بالعقل العملی و هی التی یستعمل الفکر والرویّة فی الأفعال والصنایع مختارة للخیر او ما یظن خیراً و لها الجربزة والبلاهـة .

والمتوسّط بینهما المسمی «بالحکمة» وهی من الأخلاق لامن العلوم المنقسمة الی الحکمتین العملیّة والنّظریة لأنها و خصوصاً الأخیرة منها کلّما کانت اکثر کانت افضل .

وهذه القوّة خادمة للنظریّة مستخدمة[1] بها فی کثیر من الأمور و یکون الرأی الکلی عند النّظری والرأی الجزئی عند العملی المعدّ نحو المعمول .

حکمة مشرقیّة

النفس عند بلوغها الی کمالها العقلی واستغنائها عن الحرکات والأفکار یصیر قوّتاها واحدة ، فیصیر علمها عملاً و عملها علماً ، کما ان العلم والقدرة فی المفارقات بالنسبة الی ماتحتها واحد .

تبصرة

انّ للانسان من بین الکائنات خواصّ ولوازم عجیبة و اخصّ خواصّه تصوّر المعانی المجردة من الموادّ کل التجرید والتوصل الی معرفة المجهولات العقلیّة من المعلومات بالفکر والرویّة .

ثمّ ان له تصرّفاً فی امور جزئیة و تصرفاً فی امور کلیّة .

والثانی فیه اعتقاد فقط من غیر ان تصیر سبباً لفعل دون فعل الاّ بضم آراء جزئیّة ، فاذا حصل الرأی الجزئی یتبع حکم القوة المرویة قوی اخری فی افعالها البدنیّة من الحرکات الأختیاریّة .

---

[1] ـ مستمدة بها کذا وجدنا فی بعض النسخ المقروة علی الاساتید .

أوليها الشوقيّة الباعثة و اخيرتها الفاعلة المحرّكة للعضلات بالمباشرة وكل هذه يستمدّ في الابتداء من القوّة المتصرّفة في الكليات باعطاء القوانين و كبريات القياس فيما يروى كما يستمدّ من التى بعدها في صغريات القياس والنتيجة الجزئيّة.

فللنفس في ذاتها قوّتان : نظريّة و عمليّة كما تقدم تلك للصدق والكذب و هذه للخير والشرّ و هي للواجب والممكن والممتنع وهذه للجميل والقبيح والمباح فلهما شدّة و ضعف في الفعليات و رأى و ظنّ في العقليات والعقل العملي يحتاج في افعاله كلّها الى البدن ههنا الا نادراً كاصابة العين من بعض النفوس الشريرة .

واما الافعال الخارقة للعادات من المتجردين الكاملين فهي في مقام اخرى .

واما النظرى فله حاجة اليه و الى العملي ابتداء لا دائماً بلى قد يكتفى بذاته ههنا كما في النشأة الآخرة ان كان الانسان من صنف[1] الاعالى والمقرّبين .

واما ان كان من اصحاب اليمين فمبدء افاعيله وتصوّراته العقل العملي وبه يكون سعادته في الآخرة لما سنبيّن : ان الجنّة و اشجارها و انهارها و حورها و قصورها و ساير الامثلة الاخرويّة منبعثة من تصوّرات النفس الجزئيّة و شهواتها كما اشير اليه في قوله تعالى :

«و لكم فيها[2] ما تدّعون» وقوله: «فيها ما تشتهي الانفس[3] و تلذّ الاعين»

وان كان من اهل الشقاوة فالقياس هكذا في كون العملي منشأ للتعذّب بما يخرجه و يكتسب بيده «من حميم و تصلية[4] جحيم» فجوهر النّفس مستعدّ لأن يستكمل ضرباً من الاستكمال و يتنوّر بذاته وبما هو فوق ذاته بالعقل النظرى ولان

١ـ من صنف الا عالى . دنط

٢ـ سورة ٤١، آية ٣٢

٣ـ سورة ٤٣، آية ٧١

٤ـ سورة ٥٦، آية ٩٤،٩٥ .

يتحرّز عن الآفات و يتجرّد عن الظّلمات بالعقل العَملي انشاء الله و لكلّ منهما مراتب اربع .

الاشراق التاسع

فى اولى مراتب العقل النّظرى .

وهى ما يكون للنفس بحسب اصل الفطرة حين استعدادها لجميع المعقولات لخلوّها عن كلّ صورة .

ولهذا يقال لها : العقل الهيولانى ؛ اذ لهـا فى هذه المرتبة وجود عقلىّ بالقوّة كما ان للهيولى الاولى وجود حسىّ بالقوة، فجوهريّة النفس فى اول الكون كجوهرية الهيولى [1] ضعيفة شبيهة بالعرضيّة بل اضعف منها لانّها قوّة محضة .

حِكمة عرشيّة

ولعلّك [2] تقول : هى عالمة بذاتها و بقواها علماً فطريّاً غير مكتسب فكيف يكون فى اصل الفطرة قوة محضة ؟ .

فاسمع : ان فطرة الانسان غير فطرة الحيوان بوجه فآخر فطرة الحيوان اول فطرة الانسان لاختلاف الفِطَر والنشآت و كلامنا فى مبدء نشو الانسان بما هو انسان ، اى جوهر ناطق فله قوة وجود يخصّه و كماليّة بحسبه و لعلمه ايضاً قوّة و كمالية فعلمه بذاته و بالاشياء عين وجود ذاته ر وجود الاشياء لذاته ، لان وجوده

١ـ وهذا من اقوى الادلة على ان النفس تتحول من مرتبة الى ان يصير عقلا تاما بالفعل و منشا تحولات النفس من مرتبة الطبيعة الى فنائها فى الله و بقائها به هى الحركة الجوهرية والتحول الذاتية وقد تقرر فى مقره ان الكون والفساد فى الصور المجردة محال وقد حققنا هذا البرهان فى حواشى هذا الكتاب .

٢ـ : او لعلك تقول .... د،ط

وجود عقلي والحاصل للأمرالعقلي لا يكون الاّ امراً عقلياً فمتى كان وجوده بالقوة كان معقولة ايضاً بالقوّة ، فعلمه بذاته وبما هو حاصل لذاته في ابتداء النشأة قوّة علم بالذات و بالغير و كلّما كانت القوّة العاقلة اشدّ فعليّة كانت معقولاتها اشدّ تحصّلاً و اقوى وجوداً و كلّما كانت اضعف تجوهراً كانت هي اضعف واخفى وكمان النفس مادامت حاسّة يكون مدركاتها اموراً محسوسة و مادامت متخيّله او متوهّمة يكون هي متخيّلات او موهومات فمادامت قوتها العاقلة متعلّقة بالبدن منفعله عن احواله و آثاره ، كانت معقولاتها معقولات بالقوّة كالصور الخياليّة المخزونة من الانسان والحيوان والفلك وغيرها مما لاينفك في وجوده الخارجي عن العوارض المادّيّة في آلة الخيال مع امكان تجرّدها في اعتبار الذهن و جواز وجودها نحواً عقليّاً كالصور المفارقة الافلاطونيّة فكذا القوّة العاقله قبل صيرورتها عقلاً بالفعل هي مخالطة بالمادة البدنيّة بل هي صورتها الحسيّة و مبدء قواها البدنيّة ولها استعداد الوجود العقلي بالاتصال بالعقول الفعالة والانفصال عن القوى المنفعلة التي شأنها[1] التحريك القوى والفعل التجدّدي الانفعالي ؛ فحال العاقل والمعقول في جميع الدرجات واحد .

فالنفس مادامت عقلاً بالقوّة كانت معقولاً بالقوّة و معقولاتها معقولات بالقوّة و اذا صارت بالفعل صارت هي ايضاً كلّها بالفعل؛ فعلم النفس بذاتها في بدو الفطرة من باب القوّة والاستعداد ، ثم من باب التخيّل والتوهّم كساير الحيوانات في ادراك ذواتها ، واكثر النفوس الانسانيّة لا يتجاوز هذا المقام .

واما العالِم بذاته علماً عقلياً بالفعل فانّما يقع في قليل من الآدميّين بعد بلوغه مرتبة الكمال العلمي المختصّ بالحكماء الرّاسخين .

١ــ شأنها التحريك التحركي ...... «ط» .

حکمة مشرقیّة

فالنفس الانسانیّة فی اول الفطرة نهایة عالم الجسمانیات فی الکمال الحسی و بدایة عالم الرّوحانیّات فی الکمال العقلی .

والیه الاشارة القرآنیّة فی قوله تعالی[1] : فضرب بینهم بسور له باب باطنه فیه الرحمة و ظاهره من قبله العذاب» .

فان النفس باب الله الذی امر العباد بان یأتوا منها الی بیت الله المحرّم و عرشه الأعظم فقال : «فأتوا البیوت [2] من ابوابها» وبالجملة فهی صورة کل قوة فی هذا العالم ومادّة کلّ صورة فی عالم آخر ، فهی مجمع بحری الجسمانیات والروحانیات فان نظرت الی ذاتها فی هذا العالم وجدتها مبدء جمیع القوی الجسمانیة مستخدم سایر الصور الحیوانیّة والنباتیة والجمادیة فانّها من آثارها و لوازمها فی هذا العالم و اذا نظرت الیها فی العالم العقلی عالم العقلی وجدتها قوة صرفة لاصورة لها عند سکّان عالم الملکوت نسبتها الی ذلک العالم نسبة البذر الی الثمرة فان البذر بذر بالفعل ثمرة بالقوة .

الاشراق العاشر

فی العقل بالملکة .

وقد اشرنا الی انّ العقل الهیولانی عالم عقلی بالقوّة من شأنه ان یکون فیه ماهیّة کلّ موجود و صورته من غیر تعسّر و تأبی من قبله او امتناع فان عسر علیه شیء فاما لأنه فی نفسه ممتنع الوجود او کان ضعیف الکون شبیها بالعدم کالهیولی

۱ـ سورة ۵۷ ، آیة ۱۳ ۲ـ سورة ۲ ، آیة ۱۸۵

والحركة والزمان والعدد واللاّنهاية .

واما لأنّه شديدالوجود قوياً فيغلب على المُدرك و يقهره و يفعل به ما يفعل - الضوء الشديد بعين الخفاش و ذلك مثل القيّوم تعالى و مجاوريه من الأنيّات العقلية فان التعلّق بالمواد يوجب للقوةالعقلية ضعفاً عن ادراك القواهر النوريّة فيوشك انّها اذا تجرّدت طالعتها حق المطالعة فخرجت من القوّة الى الفعل بسطوع نور الحق فاذا حصل فى القوّة العقليّة هذاالشيء الذى منزلته منها منزلة ضوء الشمس من البصر وهوالشعاع العقلى .

فاول ما يحدث فيها من رسوم المحسوسات التى هى معقولات بالقوّة و كانت محفوظة فى خزانة المتخيّلة هى اوايل المعقولات التى اشترك فيها جميع الناس من - الأوّليات والتجربيات والمتواترات والمقبولات و غيرها مثل : الكلّ اعظم من - الجزء والأرض ثقيلة" والبحر موجود" والكذب قبيح" .

وهذه الصّور اذا حصلت للانسان يحدث له بالطبع تأمّل و رويّة فيها وتشوّق الى الاستنباطات و تروّع ¹ الى بعض مالم يكن يعقله اولاً .

فحصول هذه المعقولات هو عقل بالملكة لأنّه كمال اول للعاقلة من حيث هى بالقوّة كما ان الحركة كمال اول لما بالقوة من حيث هو كذلك فحصولها يؤدّى الى كمال ثان لها من حيث كونها بالقوّة وهو كمال اول لما بالفعل من حيث هو بالفعل.

الاشراق الحادى عشر

فى العقل بالفعل

واما ذلك الكمال الثانى للعقل المنفعل فهو السعادة الحقيقيّة التى يصير بها - الانسان حيّاً بالفعل حيوة غير محتاج فيها الى مادّة و ذلك لصيرورته من جملة -

---

١- و نزوع الى بعض ما ...... «ط»

الأشياء البريّة عن المواد والأمكانات باقياً ابدالآبدين .

وانما يبلغ الى هذه المرتبة بافعال ارادية و يحصل الحدود الوسطى بالعقل بالملكة و يستعمل القياسات والتعاريف و خصوصاً البراهين [١] والحدود و هذا فعله الارادي في هذاالباب .

واما فيضان النورالعقلي فهو لم يكن بارادته بل بتأييد من الحق الذي به يتنوّر السماوات والأرض وما فيهما من العقول والنفوس والصور والقوى فيكون عند ذلك حال حصول الكمالات النظرية كحال حصول الأوايل على سبيل اللزوم بلااكتساب

فمراتب الانسان بحسب هذاالاستكمال منحصرة في نفس الكمال و استعداده قريباً كان او بعيداً .

فالأول عقل" بالفعل والثاني بالملكة والثالث الهيولاني و انما سمّي بالفعل لأنّ للنفس ان يشاهدالمعقولات المكتسبة متى شائت من غير تجشّم وذلك لتكرّر مطالعتها للمعقولات مرّة بعد اخرى و تكثر رجوعها الى المبدء الوهاب و اتّصالها به كثرة بعد اولى حتى حصلت لها ملكة الرجوع الى جناب الله والاتّصال به فصارت معقولاتها مخزونة في شيء له كالأصل .

الاشراق الثاني عشر

في العقل المستفاد .

و هو بعينه العقل بالفعل اذااعتبرت فيه مشاهدة تلك المعقولات عند الاتّصال بالمبدء الفعال و سمّي به لاستفادة النفس اياها ممافوقها ، فالانسان من هذه الجهة هو تمام عالم العود و صورته كما انّ العقل الفعال كمال عالم البدؤ و غايته ، فان الغاية

١ـ و خصوصيات البراهين ، ق، ١ ، د،ط

القصوىٰ فى ايجاد هذاالعالم الكونى و مكوّناته الحسيّة هى خلقة الانسان و غاية خلقه- الانسان مرتبه- العقل المستفادای : مشاهدة المعقولات والاتصال بالملأ الاعلیٰ .

واما خلقة سايرالاكوان من النباتات والحيوانات فلضرورات تعيش الانسان واستخدامه ايّاها ، و لئلاّ يهمل فضالة المواد [1] التى خلق هو من صفوها ، فالعنايه الالهيّة اقتضت ان لا يفوت حقّ من الحقوق بل يصيب كلّ مخلوق من السعادة قدرا به يليق .

الاشراق الثالث عشر
فى مراتب القوّة العمليّة .

وهى ايضا بحسب الاستكمال منحصرة فى اربع .

الاولیٰ : تهذيب الظاهر باستعمال النواميس الالهيّة والشرايع النبوية .

والثانية : تهذيب الباطن و تطهير القلب عن الملكات و الاخلاق الرديّة الظلمانيّة .

والثالثة : تنويرها بالصور العلميّة والصفات المرضيّة .

والرابعة : فناء النفس عن ذاتها و قصر النظر علیٰ ملاحظة الربّ الاوّل و كبريائه .

و هى نهاية السير الى الله علیٰ صراط النفس و بعد هذه المراتب منازل و مراحل كثيرة ليست اقلّ مما سلكها الانسان فيما قبل ولكن يجب ايثار الاختصار فيما لا يدركه الانسان الا بالمشاهدة والحضور لقصور التعبير عن بيان مالا يفهم الا بالنور

١ــ فضائل المواد التى .... د،ط

فان للكاملين بعدالمسافرة الى الله ووصولهم ، اسفارا اخرى بعضها في الحق و بعضها من الحق لكن بالحق و قوة نوره كما كان ؛ قبل ذلك بقوة القوى و انوارالمشاعر وان كانت هي ايضا بهداية الحق و لطفه لمن يشاء و لكن الفرق بين الحالين مما لا يخفى ولا يحصى .

فهذه احوال النفس و ماقبلها و مابعدها بحسب التصور و لنشرع في اثبات انيتها .

الشاهدالثاني

في انية النفس و احوالها والاشارة الى مافوقها و مابين يديها من امورالقيمة . و فيه اشراقات :

الاشراق الاول :

في اثبات القوة العاقلة للانسان .

ان في الانسان قوة روحانية تجرد صورة الماهية الكلية عن المواد وقشورها كما تجرد القوة الغاذية من الحيوان صفوة صورة الغذاء من قشورها و اكدرها في اربع مراتب من الهضم و كل ادراك ونيل فبضرب من التجريد الا ان الحس تجرد الصوره عن الماده بشرط حضور الماده ، والخيال تجردها عنها و عن بعض غواشيها والوهم يجردها عن الكل مع اضافة «ما» الى المادة ، والعقل ينالها مطلقة ، فيفعل

٢ــ لان الكمل من اهل الله بعد رفع الحجب النورانية والظلمانية والفناء في الحق الاول يصير وجودهم وجودا حقانيا والوجود الحقاني يكون سيره و سلوكه سيرا وسلوكا الهيا كما حققناه في بيان الاسفار العقلية .

العاقلة في المحسوس عملاً يجعله معقولاً و فعلها هذا ليس بمشاركة وضع المادّة و كلّ قوّة جسمانية لا يفعل شيئاً الاّ بمشاركة الوضع كما علمت ولا محالة يكون فعلها صورة متخصّصة بوضع وجهة وكم فلم يكن مطلقة كليّة محمولة على اعداد كثيرة بل محسوسة جزئيّة فكل قوّة تعقل امراً كلياً فهي مجردة .

ومما يكشف ان للانسان قوّة مفارقة : يدرك اشياء يمتنع وجودها في الجسم كالضدين معاً والعدم والملكة معاً و لوجود هذه [1] الامور في النفس يمكننا ان نحكم بان لا وجود لشيء منها في الاجسام و لنا ان ندرك ايضاً الحركة والزمان واللانهاية مما استحال ان يكون له صورة في المواد .

ومن الشواهد ادراكنا للوحدة المطلقة والمعنى البسيط العقلي و معلوم انّ كلّ ما في الجسم فهو منقسم .

اِشكال و انحِلال عرشي

اذا قيل : الوحدة قد يعرض للجسم او يحمل عليه ؛ يقال : ان وحدة الجسم كوجوده ينقسم بالقوّة لانّها كوجود الجسم عبارة عن اتّصاله و امتداده فلها اقسام بالقوّة .

واما الوحدة المطلقة المشروطة فيها ان لا ينقسم اصلاً فهي لا محالة مجرّدة .

بل كل معنى من حيث اخذه منحازاً عن غيره ليس الاّ واحداً مستحيل القسمة الى شيء و شيء ، والنفس يدرك كثيراً من الاشياء على هذا الوجه، فلو كان ادراكها كذلك بقوّة جسدانية لكان يعرض ان يكون فيها شيء دون شيء .

١ـ ولوجود مثل هذه الامور في النفس ... د،ط

واوردالشيخ السهروردي ١ على هذا بـ : أنّ وحدة الجسم إن وُجدت في ـ الأعيان كان عرضاً ثابتاً ، فلا يبطل بتوهمنا و حينئذ فهل يتحقق في كل من اجزائه ـ الوهميّة شيء من الوحدة او كلّها اَوّلا يتحقّق اصلاً .

ففي الأوّل يلزم كون الوحدة الخارجيّة ذات جزء وهميّ فلا يكون وحدة .

وفي الثاني كون الجسم واحداً بوحدات غير متناهية حسب إمكان تَوَهُّم ـ القسمة فيه .

وفي الثالث خُلُوّ الجسم عن الوحدة الجسميّة العينية فليس لها صورة في العين.

فنقول اولا : انه منقوض بوجودها له في الوَهم .

وثانيا : ان المتصل لا جزء له بالفعل لا عيناً ولا وهماً قبل القسمة و بعدالقسمة ، انعدمت هويته و حدثت غيرها كثرة من نوعه و نسبة الجزئية اليها على المسامحة والتشبيه .

حُجّة اُخرى

انّ في الانسان قوة ذات تُجرّد المعقولات عن المادة و عوارضها ، فتجرّدها اما لذاتها او لما اُخِذَت منه او من جهة الآخذ .

والأوّل يوجب الاتّفاق فما كان شيء منها يقترنه هذه اللّواحق في العين لأنّ ما بالذات لا يتخلّف .

والثاني يكون تناقضا فبقي الأخير فلم يكن هذا الوجود له وجودٌ امر في جسم او جسمانيّ .

٢- في الحكمة الاشراق الطبعة الحجرية ط ١٣١٦ هـ ق ص ١٤٠

الاشراق الثانی
فی انّ النفس الانسانیّة جوهرٌ قائمٌ بذاته .

انّ ادراك الشیء لماکان عبارةً عن حصول صورته للمدرك فکلُّ مَن ادرك ذاته یجب ان یکون مفارقا عن المحلّ ، اذ لـو کان فی محلّ امکان صورة ذاته غیر حاصلة لذاته بل لمحلّه لأنّ وجودالحالّ لا یکون الا للمحلّ «هذا خلف» .

ثمّ انّا ندرك ذاتنا بذاتنا لانا لا نعزب عن ذاتنا ، واما شعورنا بشعور ذاتنا فقد، فقد اذلیس نفس وجودنا فهو کادراکنا سایرالاشیاء المدرکة من خارج .

بحثٌ فیه تحصیلٌ عرشیٌّ

قیل فما سببالشكّ فی جوهریّةالنفس مع حضور ذاتها .

فیجاب فیالمشهور : انّ ذلك بناءٌ علی عدمالاطلاع علی مفهوم الجوهریة .

قلنا : فما تقول فی حقّ الواقف علی هذهالاصطلاحات کجالینوس و اصحابه ؟.

فالوجه ان یقال معنیالجوهرالذی یثبتونه جنساً للأنواع الجوهریّة لیس بجزء لوجوداتها کما مرّ بل لماهیاتهاالکلّیة واذا علم بالشهود الحضوری وجود شیء من ـ الجواهر امکن الشكّ فی کون هذاالمفهوم اهو داخل فی ماهیّته او خارج وکون الذاتی بیّن الثبوت مقتضاه لیس الا عدمالتردّد فی ثبوت مفهومها لمفهوم ماهیة الذات وحدها لالوجودها .

فلا عجب من اقوام «نسوالله [1] فانسیهم» توقّفوا فی جوهریة النفس مع عدم غیبتهم عن انفسهم لأنّ مفهومالجوهر صورة ذهنیّة و کل صـورة ذهنیه یحتمل ـ

١ـ سورة ٥٩، آیة ١٩

الشركة بين كثيرين و وجود كلٍّ نفسٍ هو ما يشير اليه كل احد بـ : «انا» فما يشار اليه بـ : أنا غير مايشار اليه بهو، في الوجود فيمكن شهود الأول مع الذهول عن الآخر .

حجّةٌ أخرى

انت لاتغيب عن ذاتك في جميع اوقاتك حتى في حالتي النوم والسكر وتغيب أحياناً عن أعضائك كلاً او كل واحد في وقت فانت وراء الجميع .

حجّةٌ أخرى[1]

لو فرضتك في اول الخلقة كامل العقل صحيح البدن في هواء طلق منفرج الاعضاء غير متلاشيها و لم تكن مستعمل الحس في شيء اصلاً وجدتك فاقداً لكل شيء الا ذاتك فوجدتها لا من دليل و وسط، فذاتك غير مالم يدرك بعد من جسم او عرض .

و اورد عليه لعلي ادركت بهذاالفرض فبفعلي ادركت فهو وسط و ردّ بانّه ترك فعل والأولى ان يقال انه ظرف لو حظ فيه ترك كلّ فعل ليكون كاشفاً عن وجود شيء قبله لا بسببه .

حجّةٌ أخرى

بدنك و اعضائك دائم الذوبان والسيلان بعكوف الحرارة الغريزيّة[2] على التحليل

١ـ واعلم ان هذاالبرهان مما ذكره الشيخ في الشفاء «الطبعةالحجرية ١٣٠٥ هـ ق مبحث النفس ص٢٦٢» و الاشارات طبع الجديد الجزء الثاني ط ١٣٧٨ هـ ق مطبعة الحيدرية ص ٢٩٢. والشيخ طاب رمسه استدل على تجرد النفس بهذاالبرهان بقوله: «ارجع الى نفسك و تأمل هل اذا كنت صحيحا بل و على بعض احوالك .... ولو توهمت ان ذاتك قد خلقت اول خلقها صحيحة العقل .... بل هي منفرجة ومعلقة لحظة ما في هواء طلق وجدتها قد غفلت عن كل شيء الا عن ثبوت انيتها .....» .

٢ـ : لعكوف الحرارة الغريزية .... «ط» .

والتنقيص و كذا غيرها من الأسباب كالأمراض الحارة والمهلات و ذاتك منذ اول الصبى باقية ، فانت انت لا بيدنك .

حكمة عرشية

قالوا : «هذا منقوض بساير الحيوان ، فان الفرس تحلل اجزاء بدنه معلوم ، فلو كانت نفسه كما قيل منطبعة فى جرم بخارى متحلل دائماً او فى عضو متغذ متحلل لكان كل عام بل كل اسبوع فرساً جديداً ، والحدس حاكم ببطلانه فللحيوان نفس كمالنا» .

والشيخ و تلامذته [١] وغيرهم من الحكماء تارة انكروا بقاء الذات فيما سوى الانسان و تارة اثبتوا للجميع نفساً عقلانية و حكموا بصعوبة الفرق بين الانسان و غيره فى ذلك .

وانت بعد تذكرك ما اسلفناه ستذعن ان للحيوانات شركة فى نفس متخيلة مجردة من عالم الحس لا عن عالم المثال على ان بعض هذه البراهين يقتضى تجرد النفس عن البدن المحسوس و عوارضه فقط ولا يفيد ازيد من هذا فهو مما يقع فيه الاشتراك لساير الحيوان مما له قوة باطنية تشعر بذاتها .

وبعضها مما يقتضى تجرد النفس عن الكونين فهى مختصة بالانسان العارف و ستعلم ان اصناف الناس ليسوا فى درجة واحدة من المواطن [٢] .

١ـ مثل بهمنيار و زبله فانهم اشكلوا على الشيخ والشيخ اجاب عن ايراداتهم بما لايغنى من الحق شيئا لان الشيخ و اتباعه لم يصلوا الى درك تجرد البرزخى تفصيل ادلة التى اقيمت على تجرد النفوس الانسانية والحجج التى تدل على بقاء النفوس بعد بوار البدن مذكورة فى الاسفار والمبدء والمعاد (اسفار ، طبعة الحجرية ١٢٨٢ هـ ق مباحث النفس ص ٦٨ الى ٧٣)

٢ـ لان افراد الانسان و ان كانوا فى ابتداء الوجود من نوع واحد ولكن بعد حصول الملكات و تحصيل الصور الحاصلة من تجسم الاعمال يصير كل فرد نوعاً مستقلا لان الناس يحشرون على صور نياتهم .

الاشراق الثالث
في كون محل الحكمة قوة مجردة

ان كل صفة او صورة حصلت في الجسم بسبب فاذا زالت عنه و بقي فارغاً عنها يحتاج في استحصالها الى استيناف سبب او سببية من غير ان يكون مكتفياً بذاته اذ ليس هذا من شأن الجسم ومن شأن النفس في الصور العقلية ان قد يصير بعد استحصالها من معلم او فكر مكتفية بذاته في استرجاعها، فالنفس تعالت عن ان يكون جرمية فهي روحانية .

وايضاً : ان كل جوهر مادي لا يمكن ان يتزاحم عليها صور كثيرة فوق واحدة، والعلوم كلها لا يجتمع في دفتر واحد، واما النفس فهي لوح يجتمع فيه علوم شتى و صنايع تترى و اخلاق مختلفة و اغراض متفاوتة ؛ فلتذعن انها دفتر روحاني ولوح ملكوتي لا يتراكم فيه الصور كما يتراكم في الهيولى الجسمانية و ربما تزول عنها هذه الاسباب المؤدية الى كمالها لا قبالها الى شيء من الامور العاجلية عند مرض او شغل قلب او هم او غم يعرض لها الا انه لا تزول عنها بهذه الامور صورها الكمالية المستحفظة في ذاتها على الاطلاق او في خزانتها لانها روحانية السنخ متعلقة الوجود بجوهر قدسي تختزن فيه صورها الكمالية المستحفظة بنوع قوة قريبة من الفعل ، والعايق لها عن مشاهدة كمالاتها بعد خروجها عقلاً بالفعل؛ ليس امراً داخلياً كما في الجواهر والمعاني التي لم يخرج من القوة الى الفعل بل عايقها عن الوصول الى حاق ما لها من السعادة حجاب خارجي احتجبت به ذاتها عن ذاتها وهو اشتغالها بهذا البدن و عادتها في الانجذاب اليه بحسب فطرتها الاولى دون الثانية فاذا ارتفع غبار البدن من بصرها العقلي و وقع نظرها على ذاتها وجدتها مستكملة بالمعقولات مشاهدة اياها متصلة بها و بالجملة اذا زال عنها العايق عادت الى كمالها

بنوع فعل لا بنوع انفعال و لهذا يقال لها: العقل بالفعل ، وان كان بعد فى هذاالعالم.

واماالجسم و قواه فلا يمكن له مثل ذلك "الا ترى : انالحواس لا يمكن ان يستحفظ فى ذاتها صورة و يقبل "اخرى" ولاالمعاودة اليها بعدالغيبة بنوع فعل استكفاءً بذاتها و بمقوّم ذاتها بل بمثل ماينشأ منه ابتداءً .

الاشراق الرابع

فى اقناعيات يفيدالطمأنينة فى انالنفس من عالم آخر .

اعلم "انّ براهين تجردالنفس كثيرة قد ذكرنا طرفاً منها فىالمبدء والمعاد[1] فليطلب من هناك .

والاَولى للسّالك ان يهاجر "اغراض الطبيعة وتلطّف سره عن شواغل هذاالادنى ليشاهد[2] ذاته المجردة عن الاَحياز والامكنة ويتحقّق لديه انّه لولااشتغال النّفس بتدبير قواها الطبيعية وانفعالها عنه[3] لكان لها اقتدار على انشاءالاَجرام العظيمة ـ المقدار الكثيرة العدد فضلاً عن التصرّف فيها بالتدبير كما وقع لاَصحاب الرياضات وقد جرّبوا من انفسهم اموراً عظيمة وهم بعد فى هذهالنشأة فما ظنّك بنفوس كريمة الهيئة عاشقة لانوار كبريائه و انت مع شواغلك اذا فكرت فى آلاءالله او "سمعت" انه يشير الىالامور الالهيّة و احوالالماب ، "انظر كيف يقشعرّ جلدك و تقف" شعرك و يهون عليك حينئذ رفضالبدن و قواه و هواه و ذلك لاجل نور قذف فى

١ـ قال «قده» فىالمبدء والمعاد بعد بيانالدلائل التى اقيمت على تجردالنفس مع زيادة تحقيق وتنبيه فى اقناعيات و استبصارات . واعلم ان براهين تجردالنفس كثيرة مذكورة فى كتبالحكماء و قد ذكرنا طرفا منها ومن اراد زيادة فليطلب من هناك (المبدءوالمعاد ص ٢١٧، ٢١٨) . والاسفارالاربعة مبحثالنفس ط١٢٨٢ هـ ق ص ٦٠، ٧٠ .

٢ـ لمشاهدة ذاتهالمجردة ... د،ط

٣ـ وانفعالها منها ، د،ط

قلبك من الجنبة العاليّة وانعكس اثره الى ظاهر جلدك من جانب الباطن على عكس ما ينفعل الداخل عن الخارج .

طريقٌ آخَر

النفس والبدن يتعاكسان في القوة والضعف والكمال والنقص فبعد الأربعين كملت النفس و كلّت الآلة وقد علمت من طريقتنا ان عروض موت البدن بالطبع لاجل انصراف النفس عن هذه النشأة الى الانتشاء بنشأة ثانية ، فكلال البدن منشأة فعليّة النفس و تفرّدها بذاتها .

واما الخراقةُ عند الهرم بسبب قلّة الحرارة وفرط الضعف في الآلة فليست بقادحة فيما ذكر لأن حاجة النفس الى مزيد التدبير يمنعها عن جودة التعقّل بل نقول : لو كان التعقل بآلة بدنية لكان كلّما عرضت لها آفة و كلال عرض فيه فتور و اذ ليس هذا كليّا فليس التعقل بآلة .

فهذا في قوّة قياس استثنائي تاليها متّصلة كليّة موجبة استثنى فيه نقيض التالي و هو سالبة جزئيّة متصلة لينتج نقيض المقدّم ولو استثنى فيه عين التالي لا ينتج شيئاً .

طريقٌ آخَر

لو كانت النفس قوّة في آلة كالباصرة ما عقلت ذاتها ولا آلتها ولا ادراكها ، اذ لا وجود للحالّ الا لمحلّه ، فلم يوجد لنفسه ولا تتخلّل الآلة بين الشيء ونفسه ولا بينه وبين آلته والآلي لا يدرك الا لماله نسبة وضعيّة وليس نفس الادراك كذا .

وايضاً لو كانت منطبعة في جسم لكانت اما دائمة المشاهدة له ، لو كفت صورة

هويّته او دائمة الغفلة عنه ان لم يكف والا لحصلت في مادّة واحدة صورتان من نوع واحد ، وكلا قسمي التالي ممتنع فكذا المقدّم .

الاشراق الخامس

في شواهد سمعيّة .

ان الذين لم يرتقوا بانظارهم الى المعقولات الصرفة والبراهين الدائمة والفوا بالعلوم الجزئيّة والمنقولات السمعيّة لايصدّقون بالأشياء الا بمباشرة الحس او التأدّي الى المحسوس فنحن ذاكروا طريقهم في هذه المسئلة اما من الآيات فكثيرة منها قوله تعالى[1] في حق آدم و اولاده : «و نفخت فيه من[1] روحي» و في حق عيسى عليه السلام : « و كلمة القيها الى مريم و روح[2] منه» وهذه الاضافة يؤذن على شرف النفس وكونها عريّة عن عالم الاجرام و قوله : «ثم انشأناها خلقاً آخر فتبارك الله[3] احسن الخالقين» و قوله : «سبحان الذى خلق الازواج كلّها مما تنبت[4] الارض و من انفسهم ومما لا يعلمون» و قوله: «اليه يصعد الكلم الطيّب والعمل[5] الصالح يرفعه» وقوله : «لقد خلقنا الانسان في[6] احسن تقويم» وقوله: «يا ايّتها النفس المطمئنّة ارجعي الى ربك راضية مرضية[7] والرّجوع يدل على السابقة .

واما من الاحاديث فمثل قوله صلى الله عليه و آله : «من عرّف نفسه فقد عرف ربّه» و قوله : «اعرفكم بنفسه اعرفكم بربّه» و قوله : «من رآني فقد رأى الحق» و قوله : «انا النذير العريان» وقوله : ابيت عند ربي يطعمني و يسقيني» .

١ـ سورة ٣٨ ، آية ٧٢
٢ـ سورة ٤ ، آية ١٦٩
٣ـ سورة ٢٣، آية ١٤
٤ـ سورة ٣٦ ، آية ٣٦
٥ـ سورة ٣٥، آية ١١
٦ـ سورة ٩٥ ، آية ٤
٧ـ سورة ٨٩ ، آية ٢٩

فهذهالأخبار مما يؤذن بشرفالنفس وقربها منالباری اذاكملت .

وقال روحالله المسيح بالنورالشارق من سرادقالملكوت : «لایصعد الی السماء الا من نزل منها» و قوله : «لن يلج ملكوت السماوات من لم يولد مرتين »

واما كلمات الأوايل فقد قال معلم الحكمة العتيقة ارسطاليس فی اثولوجیا[1] «انی ربما خلوت بنفسی و خلعت بدنی جانباً وصرت كانّی (فصرت. خ‌ل) جوهر مجرد بلا بدن فاكون داخلاً فی ذاتیخارجاً من سایرالأشیاء فأری فی ذاتی من البهاء والحسن ما ابقی له متعجباً بهتافاعلم انی جزء من اجزاء العالمالشريف الألهی ذوحیوة فعالة فلما ایقنت بذلك رقیت بذاتی من ذلكالعالم الیالعالمالالهیة فصرت كانّی موضوع فیها متعلق بها فاكون فوق العالم العقلی كله» فی كلام طويل .

وقال ايضاً : «من حرص[2] علیذلك وارتقی الیالعالم الأعلی جوزی هناك احسنالجزاء اضطراراً فلا ینبغی لأحد ان يفتر عنالطلب والحرص والأهتمام فی الأرتفاع الی ذلك العالم وان تعب و نصب فان امامه راحة لا تعب بعدها ابداً» ومما يدل علی مذهبه فی تجردالنفس و بقائها رسالته المعروفة بتفاحية وما تكلم به حين حضرته الوفاة وما احتج به علی[3] فضل الفلسفة «وان الفيلسوف يجازی علی فلسفته بعد مفارقة نفسه جسده» وهذهالرسالة موجودة اليوم عندنا .

وقال انباذ قلس «ایناذوقلس»: انالنفس انما كانت فیالمكان العالی الشريف فلما اخطأت سقطت الی هذا العالم فراراً من سخطالله فلما انحدرت صارت غياثاً للأنفسالتی قداختلطت عقولها وكان دعی الناس باعلی صوته و امرهم ان يرفضوا

۱- اثولوجيا المطبوع فی حواشیالقبسات ۱۳۱۲ هـ ق المبحرالاول ص ۱۷۱،۱۷۲

۲- اثولوجيا المطبوع فی حواشیالقبسات المبحرالاول ص ۱۷۳، ۱۷٤ . ۳- من فضلالفلسفة

هذاالعالم ويصيروا الى[1] عالمهم الاول الشّريف و امرَهم ان يستغفروالله عزّ وجلّ لينالوا الغبطة العليا .

ووافق هذاالفيلسوف «اغاثاذيمون[1] في دعائه الناس غير انّه تكلّم بالأمثال والرّموز» .

واما فيثاغورس صاحب العدد فكلامه في رسالته المعروفة بالوصايا الذهبيّة ناصّ على هذا الرأى و هي ايضاً موجودة عندنا .

وفي آخر وصيّته لديوجانس قوله : «فانّك اذا فارقت هذاالبدن عند ذلك حتى يَصير مُخلّى في الجوّ يكون حينئذ سايحاً غير عايد الى الانسيّة ولا قابلاً للموت»

واما افلاطون الشريف الألهى فرُوِيَ عنه في كتاب اثولوجيا انه قد احسن في[2] صفة النفس حيث وَضَعها باوضاع كثيرة صرنا بها كانّا نشاهدها عياناً غير انّه اختلف صفاته في النفس لأنه لم يستعمل الحسّ في صفات النفس ولا رفضه في جميع المواضع و ذمّ و ازدرى باتّصالها بالجسد فقال : انّ النفس انما هي في البدن كانّها محصورة كظيمة جداً لا نطق بها ثم قال : انّ البدن للنفس انما هو كالمغار .

وقد وافقه على ذلك انباذ قلس ، غير انه يسمى[3] البدن «الصّدى» وانما عنى بـ : «الصّدى» هذاالعالم بأسره[4] .

ويؤيّده مافي الكتاب الألهى «بل ران على[5] قلوبهم فطبع على[6] قلوبهم»

۱ـ اغاثاذيمون هو شيث النبى ولد آدم عليهماالسلام

۲ـ اثولوجيا «معرفة الربوبية» قبسات ۱۳۱۲ هـ ق

۳ـ : سمى البدن .... د،ط

٤ـ لانه ظل عالم السماء والعقول بل ظل عالم الربوبى والحق هوالاصل والعالم فرعه والوجودالاصل هوالحق والعالم ثانية مايراه الاحول .

هرچيز كه غير حق بيايد نظرت نقش دومين چشم احول باشد

هر صدا كو اصل هر بانگ و نداست خود صدا آنست ، ديگرها ، صداست

٥ـ سورة ۸۳ ، آية ۱٤

٦ـ سورة ٦۳، آية ۳

ثمّ قال : ان اطلاق النفس من وثاقها انما هو خروجها من مغار هــذا العالم والترقى الى عالمها العقلى .

وقال فى كتابه الذى يدعى «فاذن» ان علة هبوط النّفس الى هذا العالم انّما هو سقوط ريشها فاذا ارتاشت ارتفعت الى عالمها الاول .

وقال فى بعض كتبه : انّ علّة هبوط النفس الى هذا العالم امور شتّى وذلك انّ منها ما يهبط لخطيئة اخطأها ومنها ما يهبط لعلّة اخرى غير انّه اختصر قوله: بانّ ذمّ هبوط النفس وسكناها فى هذه الأجسام .

وانما ذكر هذا فى كتابه الذى يدعى «طيماوس» ثم ذكر هذا العالم [1] ومدحه فقال : انّه جوهر شريف سعيد . وان النفس انما صارت فى هذا العالم من فعل البارى الخير ليكون العالم حيّاً ذاعقل لأنّه لم يكن من الواجب اذا كان هذا العالم متقناً فى غاية الأتقان ان يكون غير ذى عقل ولم يكن ممكناً ان يكون للعالم عقل وليست له نفس فلهذه العلّة ارسل البارى النفس الى هذا العالم و اسكنها فيه ، ثمّ ارسل نفوسنا فسكنت فى ابداننا ليكون هذا العالم تامّاً كاملاً و لئلاّ يكون دون العالم العقلى فى التمام والكمال لأنّه كان ينبغى ان يكون فى هذا العالم الحسى من اجناس الحيوان مافى العالم العقلى .

وامّا اقاويل العرفاء ومتألّهة هذه الأمّة الناجيــة فقال ابويــزيد البسطامى : «طلبت ذاتى فى الكونين فما وجدتها» اى ذاته فوق عالم الطّبيــعة و عالم المثال فيكون من المفارقات العقليّة .

وقال ايضاً : «انسلخت من جلدى فرأيت من انا ؟» فسمّى الهيكل قشراً وجلداً

۱ـ واعلم ان جميع هذه الاقوال التى ذكرها المصنف فى هذا الكتاب مذكورة فى الميمر الاول من كتاب اثولوجيا للشيخ الاعظم اليونانى «رض» .

وهذا تصريح بانالنفس التى هىاللبّ غيرالجسد .

وقالالحلاّج : «حبالواحد افراده»

وقيل: «الصوفى معالله بلا زمان» فان ما مع غير ذىمكان لا يكون ذامكان فيكون مجرداً وقيلالصوفى : «كاين" باين" بلاأين» اى موجود مفارق عنالمادّة الى غير ذلك مما لايطول الكلام بذكره .

ولا تستحقرّن يا حبيبى خطاباتالمتألهين . فانّها فى افادة اليقين ليست بأقلّ من حجج اصحاب البراهين ، كيف والبرهان معِدّ والواهب غيره، فلا يستبعد ان يكفى لطالبالحقّ بالشوق خطابات اقناعيّة ، لأن يهب لهالمبدءالفياض علمايقيناً.

الاشراقالسادس

في حدوث النفوس الانسانيّة .

اعلم انّ نفسالانسان[1] جسمانيّةالحدوث روحانيّة البقاء اذااستكملت و خرجت منالقوّة الىالفعل .

والبرهان عليه : انّ كل مجرد عنالمادّة لا يلحقها عارضقريب لمامرّ من ان جهةالقوّة والاستعداد راجعة الى امر هو بذاته قوّة" صرفة ويتحصل بالصورالمقومة له وما هو الاالهيولى الجرمانيّة فيلزم من فرض تجرّدالنفس عنالمادّة اقترانها بها هذا خلف وستعلم بطلانالتناسخ فاذن يكون حادثة .

وهذاالبرهان غير مبنىّ على انّالنفوس الانسانيّة متحدةالنوع فيكون اولى[2] مما قيل : انّها لو كانت موجودة قبلالابدان لم يكن متكثرة ولا واحدة اما الاول فلأن الامتياز فيما له حدّ نوعىّ اما بالموادّ او بعوارضها او بالفاعل او بالغاية

١ـ ولا يخفى ان اهلالعرفان قائلون بحدوثالنفس على انها جسمانيةالحدوث ولكن لم يبينوا هذهالمسألة كما بينها و حررها المصنف العلامة .

٢ـ وهذاالبرهان غير مبتن على..... م‌ل

والعلل منحصرة فی هذه والنّفوس صورتها ذاتها لأتحادها فی‌النوع وفاعلهاامرواحد وغايتها الأتصال به والتّشبّه له فيكون تكـثّرها اما بالمادة او بما هو فی حكمها كالأبدان وقد فرضت مفارقة هذا خلف .

واماالثانی فلأنّ قبول‌الكثرة بعدالوحدة من خواص المقادير وعوارضهاوالنفس ليست كذلك .

شكٌ و تَحقيقٌ

ولك انتقول‌هذا [1] انّما يلزمك فی‌النفوس بعد مفارقتها عن‌الأبدان فماالفارق؟

فنقول : المميّز فيها عندالقوم هی الهيئآت المكتسبة فی‌الأبدان و عندنا بانحاء الوجودات لأنّ تشخّص كل وجود بنفس‌ذاته‌المتقوم بجاعله وقدعلمت: انّ‌النفوس والصور التی هی مبادی الفصول للاجسام ليست الأ انحاءٌ من وجودالموادّ وما هی كالموادّ ولها امور سابقة هی مخصّصات المادّة و معدّات وجود ما يلحقها و لها امور لاحقة هی عوارضهااللازمة لذواتها المتعيّنة بانفسها .

فقد علم ان‌المادة المشتركة اوالماهيّة النوعيّة يفتقر فی تخصّصها وتميّزها بوجود دون وجود الی لواحق ومميّزات سابقة و كذا فی تخصّصها بتلك‌السابقة الی سابقة ٌاخری و اما اذا وجد فرد من‌ماهيّة فانعدام المُمِدّ المخصّص لا يقدح فی بقائه اذا لم يكن له ضدّ .

فالجواهر النّطقيّة بعد وجودها و تجرّدها عن‌الموادّ فهی كساير‌المفارقات ـ الصوريّة لا ضدّ لها اذ لا قابل لها فيبقی ببقاء مَبدئها و معادها و لولم يكن فيها من المميّزات الأ شعور كل منها بهويّتها لكفی فضلاً عن‌الصفات والملكات والأنوار

۱ـ هذا مما يلزمك . آ،ق ـ د،ط ـ خ،ل ـ ل،م

الفايضة عليها من المبادى .

طريقة اخرى

لو كانت قبل البدن لكانت اما عقلاً محضاً فيمتنع سنوح حالة تلجأها الى مفارقة عالم القدس والابتلاء بهذه الآفات البدنيّة .

واما نفسانيّة الجوهر فيكون معطّلة في الازال لاستحالة النقل ولا معطّل في الوجود .

حكمة مشرقيّة

يجب عليك أن تعلم : ان النفس التي هى صورة الانسان جسمانيّة الحدوث روحانيّة البقاء ، اذ قد مرّ ان العقل المنفعل آخر المعانى الجسمانيّة و اول المعانى الروحانية فالانسان صراط ممدود بين العالمين فهو بسيط بروحه ، مركّب بجسمه، طبيعة جسمه اصفى الطبايع الارضيّة ونفسه اولى مراتب النفوس العالية ومن شأنها ان يتصوّر بصورة الملكيّة ؛ فمتى عدلت عما هو بها اليق فهى به احق من الارتقاء الى منازل العوالى فيخرج من صورة الانسانيّة و يفوتها صورة الملكيّة، فتكتسب باعمالها اما صورة شيطانيّة او سبعية او بهيميّة فبقيت فى سعير النّيران غير مرتقية الى درجات الجنان .

فالنفوس الانسانيّة بحسب اول حدوثها صورة نوع واحد هو الانسان ثمّ اذا خرجت من القوّة الانسانيّة والعقل الهيولانى الى الفعل يصير انواعاً كثيرة من اجناس الملائكة والشياطين والسّباع والبهائم بحسب نشأة ثانية او ثالثة و ستعلم زيادة كشف[1] والغرض من هذا الكلام ان يعلم : ان النفس حادثة و ان لها بعد البدن اختلافات جنسيّة و نوعيّة و شخصيّة .

١ـ زيادة كشف لهذا ..... دنظ ... آتى

الاشراق السابع
فی انّهـا لا تـمـوت

اماالنفوس التی صارت عقولها الهيولانيّة عقلاً بالفعل فلا شبهة فی بقائها بعد البدن ، لأن قوامها ليس به بل هو حجاب عمّالها بحسب الذات من التحقّق بكمالها العقلی و وجودها النوری و لأن فساد كل فاسد امابورود ضدّه عليه ولاضد للجوهر العقلی و اما بزوال احد من اسبابه الأربعة الفاعـل والغاية والمادّة والصورة و ذلك ايضاً غير متصوّر فی حقه اذ لا مادة له و صورته ذاته و فاعله و غايته هماالأول جلّ ذكره و يمتنع الزوال عليه ، فصورة ذاته باقـية ببقاء قيّومه تعالى فاستحال عدم الجوهر العقلی .

واماالتی لم يخرج بعد من القوة الی الفعل، فالحكماء اختلفوا فيها فذهب بعضهم كالاسكندر الأفروديسی الی انّها تهلك بهـلاك البدن لأن دلايل تجرّدالنفس و خصوصاً التی تبتنی علی تصور المعقولات انّمـا ينتهض فی المعقولات بالفعـل والمجرّدات بالفعل لاالتی من شأنهاالتجريد وليس لكلّ احد ان يدرك معقولاً من جهة عقليّته من غير ان يشوب بالخيـال والحسّ و ظنی ان مثل هـذاالانسان ليس باكثریّ الوجود .

والشيخ خالف هذاالرأی فی اكثر تصانيفه محتجّاً بأنّ الانسان لا يخلو عن ادراك بعض الأوليات كالواحد نصف الأثنين والكلّ اعظم من الجزء ، فيكـون بها حيوته العقليّة وله سعادة ضعيفة و كأنّه استشعر بوهن هذاالقول فرجع عنه اذ قال فی رسالة له مشتملة علی ذكر مجالس سبعة وقعت له عند اتّصال ابی الحسن العامریّ به مجيباً عن السؤال بانّه :

هل يجوز ان ينفرد هذه القوّة بعد انتفاض القالب بنفسها او هی متلاشية ؟

بقوله : اما مادامت هي بحال لا يمكن ان يبرز فعلها بنفسها الا بمشاركة هذا الهيكل الحامل فان قوامها بذاتها محال اذ لو بقيت بعده و ليس لها فعل يخصّها لكان بقاؤها بنفسها عبثاً و لغواً والوضع الحكمي لا يسوق الشيء الى العبث [1] .

حكمة مشرقيّة

انّ بناء هذا الكلام و نظايره على انحصار نشآت الانسان في النشئات الحسية والنشأة العقليّة ، و جمهور الحكماء لما لم يتفطنوا بنشأة اخرويّة غير النشأة العقلية ، اضطروا الى هذه الأقوال ، فتارةً قالوا : بعدم بعض النفوس و اضمحلالها و تارةً بتناسخ الأرواح السافلة والمتوسّطة امّا السافلة فالى الأكوان العنصريّة من انسان آخر او حيوان او نبات او جماد و ذلك هو المسخ والنسخ والفسخ والرسخ [2] .

واما المتوسّطة فالى عالم الأفلاك وتارةً بصيرورة بعض الأجرام العالية موضوعاً لتخيّلات نفوس الصّلحاء والزّهّاد من غير ان يصير متصرفة فيه ، و بعض الأجرام الدّخانية للنفوس الشّقيّة .

ونحن قد اقمنا البرهان على انّ العوالم ثلاثة، والمشاعر الادراكيّة منحصرة في ثلاثة الحسّ والتخيّل والتعقّل و لكلّ منها عالم .

واما الوهم فهو مدرك المعاني مضافةً الى الموادّ فليس يختصّ به نشأة بل وجوده وجود عقل كاذب كما انّ الشيطان ملك بالعرض .

فالله تعالى خلق الوجود نشآت ثلاث و عوالم ثلاث دنياً و برزخ متوسّط و

١ـ واعلم ان الشيخ بناءاً على القواعد المسلمة عنده يقول : بفساد القوى و بوار البدن و اضمحلال الهيكل الحيوانات بعد الموت منشأ هذا الاعتقاد عدم الايمان بتجرد النفوس الحيوانية والنفوس الانسانية التي لم تبلغ درجة ادراك المعقولات والصور الكليات و نحن قد اثبتنا تجرد نفوس الحيوانية و تجرد القوى المدركة للاشباح والاجسام تجرداً برزخياً و قد ذكرنا تحقيق القول في الرسالة التي وضعناه في اثبات تجرد الخيال وبيان عالم المثال .

٢ـ : وهي المسخ والنسخ .....

آخرة فالجسم و عوارضه من‌الدنیا و ادراكها بالحس الظاهر والنفس و عوارضها من البرزخ و ادراكها بالحس الباطن والعقل و معقولاته من‌الآخرة و هي عالم‌الأمر و ادراكها بالعقل القدسي .

ذكر فيه حكمة عرشية

نقل محمدبن عبدالكريم الشهرستاني فی كتاب‌الملل والنحل عن‌الاسكندر ، انّه قال في كتابه في‌النفس : ان‌النفس لا فعل لها دون مشاركة البدن حتى التصور بالفعل فانه مشترك بينهما و اومی الی انّه لا یبقی للنفس بعد مفارقتها قوّة اصلاً حتی‌القوة العقليّة [۱] .

و خالف استاده ارسطاطالیس فانّه قال : «الذی یبقی مع‌النفس من جمیع مالها من‌القوی ، القوّة العقليّة فقط اذلاقوة لها دون ذلك فیحس و تلتذ بها .

والمتأخّرون يثبتون بقائها على هيئآت اخلاقيّة استفـادتها بمشاركة البدن فيستعد بها لقبول هيئآت ملكيّة في ذلك‌العالم . انتهی [۲] .

واقول : التوفيق بين‌القولين : ان‌الاسكنـدر اراد بعدم بقاء القوّة العاقلة عدمها عند عدم خروجها من‌القوة الی‌الفعل و اراد ارسطاطالیس ببقائها بقائها عند صيرورتها عقلا بالفعل ، فلا تناقض بينهما و اما قول هذاالفيلسوف : لا قوّة لها دون ذلك فيحس و تلتذ بها ، فمبناه على امتناع مفارقة القوّة الحيوانيّـة المدركة للمحسوسات الباطنة عن هذاالعالم و قد مرّ البرهان على بقاء قوة حيوانيّة مدركة للجزئيات بعدالبدن فالنشأة المتوسطة بين‌نشأة العقليات و نشأة الحسيات هي معاد -

---

۱- ظاهر بعض‌الاخبار و نص بعض‌الآثار بقاء النفوس‌الاطفال و حشر نفوس‌الحیوانیة فی الآخرة و یوم‌ المعاد ولكن فرق بين حشرالانسان و حشرالحیوانات وفی‌بعض‌النسخ نقل محمدبن عبدالكريم‌الشارستانی ، الشارسانی

۲- فی بعض‌النسخ : استفادتها من‌مشاركةالبدن....

النفوس المتوسطة بين الملائكة و بين الحيوانات اللحمية فهي مع تجردها عن هذا البدن غير متجردة التعلق بالأبدان المعلقة فيبقى بحيوانيتها في دار الجزاء مثابة او معاقبة[1].

واليها الاشارة في قوله تعالى: «وَ اِنَّ الدّارَ الآخِرَةَ لَهِيَ الحَيَوانُ لو كانوا يعلمون».

الاشراق الثامن
في انّ لكلّ انسان نفساً واحدة

من الناس من زعم ان فينا نفساً انسانيّة و اُخرى حيوانية و اُخرى نباتيّة.

والجمهور على ان النفس فينا واحدة هي الناطقة فقط ولها قوىً و مشاعر.

فانّ لك ان تقول: احسَستُ، فغضبت، وادركت فحرّكت، فمبدءُ الكلّ انت و انت نفس شاعرة فكلّ القوى من لوازم هذه.

حِكمةٌ عرشيّة

ان النفس الانسانيّة لكونها من سنخ الملكوت فلها وحدةٌ جمعية هي ظلّ للوحدة

۱ــ في النسخة «ط» ونسخة التي كتبت في حيوة المصنف «قده» راينا حاشية منه «ره» و يظهر من لفظ: دام ظله انه كتب في دولة حيوته اعلى الله قدره في النشئات الالهية لا باس بذكرها في هذا المقام و هي هذه «ومما يؤيد ما ذكرنا قول الفيلسوف الاقدم في اثولوجيا: فاما النفس الانسان فانها ذات اجزاء ثلاثة نباتية و حيوانية و نطقية فهي مفارقة للبدن عند انتقاضه وتحليله غير ان النفس النقية الطاهرة والتي لم يتدنس ولم تتسخ باوساخ البدن اذا فارقت عالم الحس فانها سترجع الى تلك الجواهر سريعاً ولم يلبث واما التي قد اتصلت بالبدن وصارت كانها بدنية لشدة انغماسها في لذات البدن و شهواته فانها اذا فارقت البدن لم تصل الى عالمها الا بتعب شديد حتى يلقى منها كل وسخ و دنس علق بها من البدن ثم يرجع الى عالمها الذي خرجت منه من غير تهلك اوتبيد كما ظن الناس ولم يمكن ان تهلك انية من الانيات لانها حقة لاتدثر ولاتهلك كما قلنا مراراً ..... انتهى كلامه» منه دام ظله.

الالهيّة فهي بذاتها عاقلة[1] و متخيّلة وحساسة و منمية و محرّكة و طبيعة سارية في الجسم كما قال الفيلسوف : من انّها ذات اجزاء ثلاثة نباتية و حيوانيّة و نطقيّة[2] فالنفس تتنزل الى درجة الحواسّ عند ادراكها للمحسوسات و استعمالها آلة الحواس فيصير عند الابصار عين باصرة و عند السّماع اذن واعية ، فكذا في البواقي حتى[3] اللّمسيّة والقوى التي تباشر التحريك و كذا يرتفع عند ادراكها للمعقولات الى درجة العقل الفعال صائرة اياه متحدة به على نحو ما يعلمه الراسخون و من لم يبلغ الى مقامهم و حالهم يزعم انه : لو كان الامر كذلك لكانت النفس متجزّئة و لكان العقل الفعال منقسما حسب تعدد النفوس العاقلة او يكون كل من هذه النفوس يعلم ما يعلمه غيرها والبرهان كاشف لحجب هذه الاوهام عن وجه الحقّ بحمدالله وما احسن ما قيل في التمثيل : العقل الفعال كشمس تأثر بيت ذو كوّة عنها بالشعاع و احرّبه وبالتسخين و احرّبهما و بالاشتعال لكبريتيّة فيه .

فهذا مثال مراتب آثاره في النبات والحيوان والانسان فكما انّ النّور الشديد يشتمل على مراتب الانوار التي دونه وليس اشتماله عليها كاشتمال مركّب على بسيط ولا كاستلزام اصل لفروع مباينة له فكذلك الوجود القويّ جامع لما في الوجودات الضعيفة من المراتب فيترتّب عليه مع بساطته جميع ما يترتّب على كل ما هو دونه من الوجودات مع زيادة ، و هكذا يزداد الآثار باشتداد القوّة و فضيلة الوجود .

تذكرة

النفس الآدميّة مادام كون الجنين في الرّحم درجتها درجة النّفوس النباتية

١ـ فهي بذاتها قوة عاقلة و قوة حيوانية متخيلة...«ط» .

٢ـ وقد ذكرنا كلام الفيلسوف على ما ذكره «قده»

٣ـ ليصير عند الابصار عينا باصرة واذنا واعية......حتى اللمس ... «ط»

على[1] مراتبها و كذلك هى تخطّى درجة الطبيعة الجمادية *

فالجنين نبات بالفعل و حيوان بالقوة اذ لا حس له ولا حركة ارادية و بهذه القوة ممتاز[1] عن ساير النباتات و اذا خرج الطفل من جوف امه صارت فى درجة النفوس الحيوانية الى اوان البلوغ الصورى ثم يصير ناطقة مدركة للكليات بالفكر والروية فان كان فيها استعداد الارتقاء الى حد النفس القدسية والعقل بالفعل فبلغت اليه عند حدود الاربعين و هو اوان البلوغ العقلى والاشد المعنوى ان ساعدها التوفيق .

فالجنين مادام فى الرحم نام بالفعل حيوان بالقوة واذا خرج من بطن امه قبل الاشد الصورى فهو حيوان بالفعل انسان بالقوة و اذا بلغ البلوغ الصورى يصير انسانا بالفعل ملكا بالقوة او شيطانا او غيرهما و اما مرتبة القوة القدسية فربما لم يبلغ من الوف كثيرة من افراد الانسان واحد اليها .

تذنيب عرشي

فما ذكره صاحب المطارحات فى جواب من شكك فى تجرد النفس بقول القائل: دخلت و خرجت و قمت من الافاعيل الجسمية حيث قال : «ان هذه مجازات اذا حققت الحقايق فالتمسك بمثل هذه الالفاظ لا حاصل له» ليس بجيد لما علمت غير مرة ان للنفس شئونا كثيرة منها رتبة الطبيعة السارية فى الجسم فهذه الاطلاقات لا تأبى الحقيقة .

حكمة مشرقية

ان الانسان يتنوع باطنه فى كل حين والناس فى غفلة عن هذا ، الا من كشف

١ـ يمتاز فى نسخه «ط» وفى بعض النسخ : يمتار وفى بعضها : ممتازه .

* فى النسخ المخطوطة بعد «درجة النفوس النباتية على مراتبها» : وهى بعد تخطى درجة الطبيعة الجمادية واذا خرج الطفل من جوف امه ...

الله الغطاءَ عن بصيرته في هذه‌الدنيا و اما الاكثرون فانّهم كما دلّ عليه قوله تعالى : «بل هُم في لبس من خلق جديد[1]» حتى‌الشيخ‌الرئيس ومن في طبقته من‌الحكماء وقد سُئله بهمنيار في مفاوضة بينهما عن تجويز تبدّل الذات فنفاه .

والحقّ هيهنا مع‌التلميذ فللنفس جهة استمرار و جهة تجدّد لتعلقها بالطرفين : العقل والهيولى . وكلّ من رجع الى وجدانه وجَد ، ان هذه‌الهويّة الحالية منه غير الهويّة‌الماضية والآتية لا بمجرد اختلاف‌العوارض بل[2]اختلاف اطوار لذات واحدة

وفي‌القرآن آيات كثيرة تَدلّ على تقلّب الانسان في نفسه و جوهره مثل قوله تعالى : «يا ايّها‌الانسان[3] انّك كادحٌ الى ربك كدحاً فملاقيه» .

وقوله تعالى «انّا الى ربّنا لمنقلبون[4]» و قوله تعالى : «ارجعي الى ربّك[5] » وقوله تعالى: «وينقلِبُ الى اهله مسرورا[6]» .

حِكمةٌ عرشيّة

انظر الى هذا‌الهيكل المسمّى بالحكمة وفي هذا‌الكتاب المملوّ من‌العلوم الربانيّة و تأمّل في هذا‌الميزان الموضوع تحت‌السّماء بالقسط .

هذا كتابنا ينطِقُ عليكم بالحقّ انّا كنّا نستنسِخ ما كنتم تعملون[7]، اقرَء كتابك[6]؛ واحسِب حسابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا [8].

فلعلّك تَعرِف بهذا‌الميزان وزن حسناتك و سيّئآتك واعمل بقوله صلى‌الله عليه و آلِه:

۱- سورة ۵۰ ، آية ۱۴
۲- بل باختلاف اطوار .... آ،ق
۳- سورة ۸۴ ، آية ۶
۴- سورة ۴۳، آية ۱۳
۵- سورة۸۹ ، آية ۲۹
۶- سورة ۸۴، آية ۹ .
۷- سورة ۴۵، آية ۲۸
۸- سورة ۱۷، آية ۱۵

حاسب نفسك قبل ان تحاسب غداً» و تفكر في هذاالصراط المستقيم اولاً ثم امش عليه الى‌الله فانه صراطالله العزيز الحميد. وتدبّر في قوله تعالى[١] : « و ان هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه ولا تتبعواالسبل فتفرق بكم عن سبيله» ففي‌معرفة النفس الآدمية و قرائة هذاالكتاب الذي فيه‌الحكمة و فصل‌الخطاب تظفر بالمقصود و تهتدى الى اصل‌الوجود «و تفتح لك[٢] ابواب السماءوالملائكة يدخلون[٣] عليك من كل باب» و تدخل‌الجنة بغيرالحساب وان كنت لا تحسن ان تقرء هذاالكتاب وقد اوجب الله عليك قرائته ولا تقدر ان تفهم كيف تزن بهذاالميزان او كيف تحسب هذاالحساب و قد امرك به رسوله وكيف تجوز على هذاالصراط وقد كلفت باتباعه والمشي عليه .

فاحضر مجلس اخوان لك ناصحين والزم طريقهم واهتد بهديهم بعد ان يرفع عنك حجاب‌العصبية والجحود واخلع عن نفسك لباس‌التقليد و تفك عن رقبتك قلادةالشهرة والرياء و تجلو عن بصيرتك غشاوة المراء والامتراء حتى يعلموك ما علمهم‌الله ورسوله‌ويعرفوك‌ما عرفوا من‌الحق فتسير بسيرهم‌العادلة وتعمل بسنتهم الحسنة و تنظر بعين‌البصيرة في حقايق‌الاشياء كما نظروا و تتفقه في‌دين‌الله كماتفقهوا وتدخل مدينةالعلم والحكمة كما دخلوا و تنجوا من عذاب‌القبر و تحيي بروح‌المعرفة واليقين و تعيش عيش الكاملين و تحشر في زمرة ائمةالصالحين*

الاشراق‌التاسع

في ان‌النفوس لا تتناسخ .

ان‌التناسخ عندنا يتصور على ثلاثة انحاء ، احدها : انتقال نفس من بدن الى

١- سورة ٦، آية ١٥٤ ٢- سورة٧، آية ٤٠ ٣- سورة ١٣، آية ٢٤،

* فاحضر مجلس .... بعد ان تدفع عنك .... وتخلع عن‌نفسك ..... فتسير بسيرتهم ..... و تتفقه .... كماتفقهو

بدن مباين له منفصل عنه فی‌هذه‌النشأة بان یموت حیوان و ینـتقل نفسه الیٰ حیوان آخر او غیرالحیوان سواء کان من‌الاٴخس الی‌الاٴشـرف او بالعکس و هذا مستحیل بالبرهان لما سنذکره .

وثانیها : انتقال النفس من هذاالبدن الیٰ بدن اُخروی مناسب لصفاتها واخلاقها المکتسبة فی‌الدنیا فیظهر فی‌الآخرة بصورة ما غلبت علیها صفاته کما سینکشف لك عند اثباتنا المعادالجسمانی وهذا امر محقّق عند ائمّةالکشف والشهود ثابت‌منقول من ارباب‌الشرایع والمِلل‌ولهذا قیل : «ما مِن مذهب‌الاٴ و للتناسخ فیه قدم راسخ ، وعلیه یحمل ماورد فی‌القرآن من‌آیات کثیرة فی هذاالباب وظنّی‌ان ماتقل عن‌اساطین الحکمة کافلاطن ومن سبقه من‌الحکماءالذین کانوا مقتبسین انوارالحکمة من‌الاٴنبیاء سلام‌الله علیهم اجمعین [1] من اصرارهم علیٰ مذهب‌التناسخ[2] هوبهذاالمعنی لما شاهدوا ببصایرهم بواطن النفوس والصور التی یُحشرون علیها حسب نیّاتهم واعمالهم[3] «و وجدوا ما عَمِلوا حاضراً» و شاهدوا ایضاً کیف یحصل فی‌الدنیا للنفـوس ملکات نفسانیّة لتکرر اعمال جسمانیّة یناسبها حتی یصدر عنهاالاٴعمال من جهة تلك‌الملکات بسهوله- صرّحواالقول بالتناسخ ومعناه حشرالنفوس علی صور صفاتهم‌الغالبة کقوله تعالیٰ: «ونَحشُرُهم یوم[4] القیامةِ علیٰ وجوههم» ای‌علیٰ صورالحیوانات‌المتنکسة الرؤس و قوله : «واذاالوحـوشُ حُشِرت[5]» و قوله: «تَشهَدُ علیـهم السنتِهم و اَیدیهِم[6] وارجُلهُم بما کانوا یعملون» وقوله : «قالوا لجلودهم لم شهد[7] تم علینا»

۱- وان اردت تفصیل‌الاقوال الواردة عن اساطین الحکمة فی‌التناسخ فارجع الی حکمةالاشراق وحواشی المصنف العلامة علی هذاالکتاب «شرح حکمت‌الاشراق۱۳۱۶ هـ ق ط ص ۴۷۶» الی ص۵۲۰ .

۲- فی نسخة: «ط و آ»ق و بعض‌النسخ‌الموجودة عندنا «انما کان بهذاالمعنی»

۳- سورة ۱۸، آیة ۴۷

۴- سورة ۱۷، آیة ۹۹ .

۵- سورة ۸۱، آیة ۵

۶- سورة ۲۴ ، آیة ۲۴

۷- سورة ۴۱، آیة ۲۰

وقوله : «اليوم نختم على افواههم و تكلمنا ايديهم و تشهد ارجلهم [1] بماكانوا يكسبون» .

وفي‌الحديث عنه صلى‌الله عليه وآله : «يحشرالناس على وجوه مختلفة، يحشر الناس على نياتهم ، يحشر بعض‌الناس على صورة يحسن عندها القردة والخنازير كما تعيشون تموتون ، وكما تنامون تبعثون» .

فهذا هو مسخ‌البواطن من غير ان يظهر صورته في‌الظاهر فترى‌الصور اناسي وفي‌الباطن غير تلك‌الصور من ملك او شيطان او كلب او خنزير او اسد او غيرذلك من حيوان مناسب لمايكون‌الباطن عليه .

وثالثها : ما يمسخ‌الباطن و ينقلب الظاهر من صورتــه‌التى كانت الى صورة ما ينقلب اليه‌الباطن لغلبة القوة النفسانية حتى صارت تغيرالمزاج والهيئة على شكل ماهو على صفه من‌حيوان آخر وهذا ايضاً جايز بل‌واقع في قوم غلبت شقوة نفوسهم و ضعفت قوة عقولهم ومسخ‌البواطن قد كثر في هذاالزمان كما ظهرالمسخ في‌الصورة الظاهرة حسب ما قــرأناه في بني‌اسرائيل كما قال سبحانه «وجعــل منهم [2] القردة والخنازير ، وكونوا قــردة [3] خاسئين» .

واما مسخ صورة‌الباطن دون‌الظاهر فكقول النبى صلى‌الله عليه وآله ـ في صفة قوم من امته: اخوان‌العلانية اعداء السريرة السنتهم احلى من‌العسل و قلوبهم قلوب‌الذئاب يلبسون للناس جلود الضأن من‌اللين» .

فهذا مسخ‌البــواطن ان‌يكون قلبه قلب ذئب وصورته صورة انسان، والله‌العاصم من هذه‌القواصم .

١ـ سورة ٣٦، آية ٦٥ .

٢ـ سورة ٥ ، آية ٦٥ .

٣ـ سورة ٢،٧ . آية ٦١، ١٦٦ . حسب ما قرأناه .....

حِكمَة عَرشيّة

اماالتناسخ بالمعنى الأول فقد مضى ما يستبين بهاستحالته اذقد علمت: ان النفس فى اول الكون درجتها درجةالطبيعة ، ثم يترقى شيئاً فشيئاً حسب استكمالات المادة حتى يجاوز درجة النبات والحيوان فالنفس متى حصلت لها فعليّة ما فيستحيل ان يرجع تارة اخرى الى القوة المحضة والاستعداد .

ثم انه قد مضى ان الصورة والمادة شيء واحد له جهتا فعل و قوة وهما معاً يتحركان و يتدرجان فى الاستكمال بازاء كل استعداد، فعلية خاصة فمن المحال ان يتعلق نفس جاوزدت درجته[1] النباتيّة والحيوانيّة الى مادةالمنى اوالجنين .

وقد علمت : ان المنى لم يتجاوز صورته حدالطبيعة الجرميّة وان الجنين مادام فى الرحم لم يتجاوز صورته درجةالنفس النباتيّة والتمنى الذى حكى الله تعالى عن الأشقياء بقوله : «ياليتنى كنت[2] تراباً» .

تمنّى امر مستحيل الوقوع و كذا قوله : «ياليتنا[3] نردّ فنعمل غير الذى كنّا نعمل» فقد حرّم الله الرجوع الى الدنيا عليهم اذلا تكرار فى الفيض ولا تعددفى التجلى[4]

١ـ جاوزت درجةالنباتية ، اكثرالنسخ الموجود عندنا

٢ ـ سورة ٧٨ آية ٣٩ ٣ ـ سورة ٦ آية ٢٧

٤ـ و قد عبر عن هذاالمطلب فى مسفوراتهم بعبارات مختلفة «ليس لماهية واحدة الا وجود واحد» و «ليس لوجود واحد الا ماهية واحده ، ليس لشىء واحد وجودان» «ان الله لايتجلى فى صورة واحدة مرتين ولا تكرار فى تجليه والشىء لا يثمر ما يضاده و يباينه من جميع الوجوه وما امره الا واحدة وليس كمثله شىء» وقد ذكرنا تفصيل هذاالبحث فى شرحنا على مقدمة القيصرى ط مشهد ١٣٨٥ هـ ق ص١٢٦، ١٢٧

الاشراق العاشر

فی ضعف ماقیل و دفع حجج الخصوم .

المشهور فی بیان استحالة التناسخ ان البدن اذا حصل له مزاج یستحق من الواهب نفساً فاذا قارنته نفس مستنسخة کانت لبدن واحد نفسان والوجدان یکذبه .

وللباحث[1] ان یمنع الحاجة الی فیض جدید بل ینتقل الیه نفس تجاوزت من النبات الی الحیوان ثم یصعد الی رتبة انسان .

فان دفع هذا بان مزاج النبات اذا استدعی نفساً فمزاج الانسان اولی فله ان لایسلم هذه الاولویات فی عالم الاتفاقات ثم یقول : بعد تسلیم ان المزاج الاشرف یستدعی النفس الاشرف انها هی التی جاوزت الدرجات النباتیة والحیوانیة .

اقول: هذا منقوض بنفوس الفلکیات فان اجسادها شریفة فی الغایة ولم ینتقل الیها من النبات والحیوان[2] نفس ثم انا نساعده فی هذا القول، فالمزاج الانسانی لایحصل الا بعد مزاج الحیوانی وهو لایحصل ایضاً الا بعد مزاج النباتی و هلم الی الجسمیة الطبیعیة والهیولی التی قبلها فان اراد بتجاوز الدرجات هذا المعنی فکذلک الامر فی النفس الانسانیة علی ما علمت من طریقتنا کما اشیر الیه بقوله تعالی: «هل اتی علی الانسان حین من الدهر لم یکن شیئاً مذکوراً ؛ انا خلقنا الانسان من نطفة امشاج نبتلیه فجعلناه سمیعاً بصیراً»[3] و بقوله : «وقد خلقتك[4] من قبل ولم تك شیئاً» .

فان اراد[5] بما ذکره الانتقالات النفسانیة فی مادة واحدة حسب تزاید الاستعدادات لها و تکامل الدرجات فیها فهو امر واقع بلاشبهة ولو سمّی هذا تناسخاً

١ـ وللخصم .... و ل ، ل ،خ ص م

٢ـ ثم انه قد ساعدنا فی هذا القول ....

٣ـ سورة هل اتی آیة ١ .

٤ ـ سورة ١٩ آیة ١٠

٥ـ فی بعض النسخ ومرجملنها نسخة «ط» . «فالانتقالات النفسانیة فی مادة واحدة حسب تزاید الاستعدادات لها وتکامل الدرجات فیها ، امر واقع بلا شبهة ولوسمی هذا تناسخا فلا نزاع .....»

فلا نزاع فی هذهالتسمية .

وان اراد به انتقالالنفس من جسد الی جسد منفصل عنه فقد مرّ فسادها .

وهذاالمذكور والذی قبله وان كان بحثاً علیالسند الا ان الغرض التنبيه علی حقيقةالمقام .

حجّةٌ اُخری لهم

انالجهال والفجرة لو تجرّدوا عنالابدان والاجرام وعن قوة مذكرة لقبائح افعالهم و خطاء جهالاتهم ومدركة لملكاتهم و آرائهم فتخلصوا و صعدوا الیالملكوت الاعلی فاینالشقاوة ؟ [1] .

والجواب بطريق عرشی : انّ لهم اَبداناً اُخرويّة حشروا اليها و تعذبوا بانواع الآلام المناسبة لاعمالهم .

حجّةٌ اُخری لهم

انّالفسقة والاشرار ربما اطّلعت نفوسهم عند قلّةالشواغل بمنام او مرض او خلل بشیء من الامور الغيبيّة لاتصالهم بالملكوت فاذا زالالمانعالبدنی بالموت و تجردوا [2] منغير انتقالالی بدن آخر فازوا بالدرجاتالعالية فلا يكون لهم شقاوة" .

والاعتذار بـ : انّ الهيئآت الرديّة يمنعهم عنالوصول اليها. يدفعه انّالهيئآت لم يمنعها معالشاغل البدنی و منعها بدونه .

والجواب ما مرّ من اثبات دار اُخری هی دارالجزاء والحساب .

۱ـ : وخطاء جهالاتهم ، مدركة لملكاتهم ....ل،م

۲ـ وتجردوا منانتقال آ،ق ـ د،ط

حجّة اخرى لهم

ليس للحيوان عضو ، الا وللحرارة عليه سلطنة بالتحليل ، فليس لاحد ان يقول: الفرس لايزال ينتقض فرسيّة[١] .

ثم ان للحيوانات عجايب افعال و حركات ذهنيّة ، فانظر الى النحل ومسدّساته و الى العنكبوت ومنسوجاته والقرد والببغاء ومحاكاتهما لافعال العقلاء واقوالهم و غير ذلك من رياسة الاسد و تكبّر النمر و سماع الابل و فراسة الفرس ووفاء الكلب و حيلة الغراب اهذه كلها بكيفية المزاج او بالطبيعة الجرميه ؟ .

واحتراز الغنم عن الذئب ان كان عن جزئى يحفظ فى الخيال فلم يكن يحترز عما يخالفه فى المقدار والشكل واللون و اذ ليس فعن معنى كلّى يستلزم نفساً مجردة لم يجز فى العناية اهمالها دون الصعود الى رتبة الانسان او الوصول الى السّعادة العقليه بعد المفارقه .

والجواب : ان لكل حيوان ملكاً يلهمه وهادياً يهديه الى خصايص افاعيله العجيبة كمافى قوله: «واوحى ربك[٢] الى النحل» وبعض افاعيلها غير مستبعد عن ذوات المشاعر الجزئيّة[٣]، على انّا لم ننكر ان يكون لاعداد منها قريبة الدرجة الى اوايل رتبه الانسانيه حشر الى بعض البرازخ السفليّة الاخرويّة .

تذنيب

واعلم ان اسخف الفلاسفة رأياً فى التناسخ و اقلهم تحصيلاً طائفة ذهبوا الى امتناع مفارقة شئ من النفوس عن الابدان لانها جرميّة النسخ متردّدة فى اجساد ـ

---

١ ـ ينتقض فرسيته ... دءاط ... آءق ـ ل.ن

٢ ـ سورة ١٦ آية ٧٠

٣ ـ عن ذوات المشاعر الحسية .... دءاط

الحيوانات[١] .

فيقال لهم : ان هذه‌النفوس ان كانت كلها منطبعة فمع مصادمته للبرهان علىٰ تجرّدالنفوس الانسيّة ينافي مذهبهم لامتناع انتقال الصور والاعراض من محلّ الىٰ آخر و ان‌كانت مجرّدة ، فالعناية مقتضية لا يصال كل موجود الى كماله و غايته، وكمال‌الانسان في‌النشأة الثانية سواء كان سعيداً او شقيّاً .

« اماالذين سُعِدوا ، ففي‌الجنّة واماالذين شقوا ففي‌النار » و سيأتي زيادةتبصرة.

الاشراق‌الحادي‌عشر
في‌الاشارة الى‌النّفس الفلكيّة .

ان‌الاجرام العلويّة ذوات نفوس‌ناطقة، وهذا مما قداونحه الطبيعيون بحسب آرائهم‌الطبيعيّة .

ومما يوضح ذلك بسرعة : ان‌المانع عن قبول‌الفيض‌الذي يكون للاجسام‌التضاد والتفاسد والكثافة الطبيعيّة الحاصله عن‌البُعد عن‌الاعتدال .

الا ترى ان‌الاجسام البسيطة المتضادّة الطبايع اذا تـركّب ازدادت في قبول الفيض‌الرباني[٢]حتى اذا امعنت في‌الخروج عن‌التضادّ و توسّطت الىٰ حاق‌الاعتدال استعدّت لقبول ذات‌الفيض فما ظنك باجرام كريمة صافية دوريّة الحركات دايمه‌ـ الاشواق يترشّح من حركاتهاالبركات والخيرات على مادونهـا و معلوم ان‌التأثير ـ الالهي يظهر اولاً في‌العرش‌الاعظم الذي بمنزلة قلب‌العالم و يبدء من‌الجرم‌الاقصي فيمرّ بالافلاك و بتوسّطها يصل الى‌الاجـرام الارضيّة على ما اوضحته افاضل ـ

١ـ والقائلون بهذاالقول على ما في شرح حكمةالاشراق للعلامةالشيرازي «ره» جمع من‌الاقدمين و لبعهم قليل من‌المتأخرين

٢ـ والنفس‌الرحماني .... «ط

الفلاسفة .

ولو لم يكن في عالم السماوات من الشرف والفضيلة ماليس لغيرها من الجزميات لما جرى على لسان اكثر المليين والامم ان الله على السماء و لم يرفع اليها الايدى في الدعاء ونما ورد قوله تعالى :

«الرحمن على العرش استوى»[1] .

واما الاجرام الاسطقسية التى هى تحت كرة القمر ، فلم يصلح لبعدها عن الصفا وتضادها في الصور الا قلّ ذلك الفيض وهي الطبيعة السائلة المتجددة المنفعلة على الدوام ، لا يستقر : على وجودها ابداً .

ثم كلما تخلصت وبعدت من التضاد قبلت زيادة من الفيض حتى ينتهى الى لباب العالم الارضى «كشجرة اصلها ثابت[2] وفرعها في السماء» وهو الانسان واذا بلغ درجة العقل بالفعل اتصل بالروح الاعظم والفيض الاتم كاتصال الفلك بالملك.

فظهر ان الفلكيات لها نفوس شريفة وان اول الوجود للعالم و هو العقل كبذر و آخره و هو العاقل كثمرة ، ابتدئت اولاً و ظهرت آخراً .

حكمة عرشية

ان للفلك عقلاً و نفساً و طبيعة سارية في جرمه لا بأن يكون لها ذوات متعددة متباينة الوجود ، فان ذلك ممتنع ، ولا ان صورة ذاته احدى هذه الامور و غيرها من العوارض والآلات الخارجة عنها بل ذات الفلك و هويته البسيطة جامعة لحدود هذه المراتب العقلية والنفسية والطبيعية .

فقولهم : حركة الفلك ليست طبيعية : اى ليس قاصد هذه الحركة و داعيها طبيعة

١ـ سورة ٢٠، آية ٤   ٢ ـ سورة ١٤ آية ٢٩

محضه‌ ناقصه‌ الكون غير شاعرة بغاية فعلها ، و الاّ فمباشر الحركة ليس الاّ ما يميل ـ الجسم بقوّتـه .

فكما انّ العقل من جهة عقليّة لايباشر التحريك ، لتساوى نسبة الارادة الكليّة الى جزئيات حدود الحركه‌ ، فكذا حكم النفس من حيث جوهرهـا العقلى ؛ واما من حيث نشأتها الحيوانيّة ، فلها وجه الى القدس «فيها عين[1] جارية» ينبع منها ماء ـ الحيوة ، ووجه الى طبيعة الفلك «على سُرُر[2] موضونة متكئين عليها متقابلين[3] يطوف عليهم ولدان مخلّدون باكواب و اباريق وكأس من مَعين» .

وقد مرّ منا البرهان[4] على انّ الوجود الواحد قد يكون مع احديّته جامعاً لحدود متفاوتة و مراتب متفاضلة : مرتبه‌ العقل و مرتبه‌ النفس و مرتبه‌ الطبع ، ولكـل من هذه المراتب مراتب كثيرة ، و لها آثار و لوازم تعددها يظهر بتعدد الآثار واللوازم و هذا شديد الغموض دركه دقيق المسلك غوره الاّ لمن اهتدى .

الشّاهد الثالث

فى التجرّد لاثبات معاد النّفوس

وفيه اشراقات

الاوّل ، فى العقل بالفعل . لما علمت ان كلّ صورة معقولة بالفعل هى ماوجودها وجود صورة فارقت المواد الجسميّة وعلايقها فهى بذاتها عاقلة بالفعل كما انّها معقولة

١ـ سورة ٨٨ ، آية ١٢

٢ـ فى بعض النسخ : فيها سرر مرفوعة

٣ـ سورة ٥٦ ، آية ١٥،١٦،١٧،١٨ .

٤ـ فى بعض النسخ : لقد ظهر ان الوجود الواحد قد يكون ....

بالفعل ، وكلّ صورة ماديّة فهي عاقلة و معقولة بالقوّة .

والنفس مادامت كونها متعلّقة الوجود بالمادّة فليست عاقلة ولامعقولة بالفعل، بل بالقوّة وليس كما هوالمشهور انالنفس تجـردالصورة المحسوسة و ينـزعها عن موادّها فيصيّرها معقولة بالفعل والنفس هي ماهي بحالها حتى يكون هي ثابتةوالاشياء مستحيلة متغـيرة بلالأمر بالعكس اولى مـن ذلك فانالأشياءالماديّة المحـفوفة بعوارضها نحو وجـودها نحو وجـود امر محسوس والمحسوس يستحيل ان يكون معقولاً فظهور كل حقيقة علىالقوة العاقلة بصورة وحدانيّة مجـردة وعلىالحواس بصور متخالفة مادية ليس بان يدل على كون [1] حركةالنفس تابعة لحركتها اولى من عكسه بل عكسه هوالصواب فالعوالم والنشآت لما كانت متعـددة ولكل عالم صور خاصّة وكان فيالوجود وحدة روحانيّة و كثرة جسمانية و اخرى مادية قضتالعناية الربانيّة بايجاد نشأة جامعة تدركالنشآت فرتب لها قوّة لطيفة يناسب بذاتها تلك ـ الوحدة العقليّة فيتمكن بتلكالمناسبة بادراكها[2] و نيلها من حيث هي وهوالعقلالفعال وقوى جسمانية او مادية يناسب بذواتها تلكالكثرة الجسمانيّة اوالمادية فيدركها من حيث هي وهوالجسم اوالمادّة .

ثم انالنفس في مبادى تكونها و ظهورها تغلب عليها جهةالكثـرة الجسمانيّة و يكون وحدتها العقليّة بالقوة فاذا قويت ذاتها واشتدت فعليتها غلبت عليها جهةالوحدة فصارت عقلاً و معقولاً بعد ما كانت حسّاً و محسوساً فللنفس حركـة في ذاتها من هذهالنشأة الى نشأةالآخرة .

١ـ ليس بان يدل على كون حركتها تابعة لحركةالنفس اولى من عكسه بل عكسه هوالصواب د،ط

٢ـ من ادراكها و نيلها : آ،ق ـ د،ط .

الاشراق الثانی
فی اتحادالعقل بالمعقول

لما تبيّن انّ كلّ صورة فی مادة تحتف[1] بعوارضها ليست معقولة بل محسوسة لما من شأنها ان ينالها ، فكما ان المحسوس ينقسم الی ما هی محسوسة بالقوّة والی ماهی محسوسة بالفعل ، والمحسوس بالفعل هو متحد الوجود بالجوهر [2] الحسّاس والاحساس ليس كما زعمه الجمهور من انّ الحس تجرّد صورة المحسوس من مادّته ويصادفها مع عوارضهاالشخصيّة وانخيال تجرّدها تجريداً اكثر لما علم من استحالة انتقال المنطبعات بهوياتهاالشخصيّة من مادّة الی غيرها .

ولا ايضاً معنی الاحساس حركة القوّة الحسية الی نحو صورة المحسوس ـ الموجودة فی مادّته كما ذهب اليه قوم فی باب الابصار بل بان يفيض من الواهب صورةً نوريّةً يحصل بهاالادراك فهی الحاسّة بالفعل والمحسوسة بالفعل و اما قبل ذلك فلا حاسّة ولا محسوس الا بالقوة [3] .

واما وجود صورة فی مادّة مخصوصة مع شرايط و نسب مخصوصة فهو من ـ المعِدّات .

فكذلك الحال فی القوّة العاقلة و صيرورتها عقلاً بالفعل فان التعقل ليس كما اشتهر من الحكماء انه بتجريدالصورة عن المادّة وعوارضها تجريداً تاماً من قبل النفس فتصادفها و تصير بها عقلاً بالفعل فزعموا ان الجوهر المنفعل العقلی بذاته المرآة عن الصورة العقليّة يدركها .

وليت شعری اذا لم يكن لـه فی ذاته صورة المعقولات فبأیّ شیء ينالها اهو

١ـ فی بعض النسخ : تختلف بعوارضها ...
٢ـ بالجوهر الحاس ـ د،ط
٣ـ : فلاحاس ولا محسوس ...... آ،ق ـ ل،م

بذاته العارية المظلمة يدرك الأنوار العقليّة فمن لم يكن بذاته مدركاً للأشياء ولم يحصل له شيء بعد فكيف يدرك شيئاً آخر «ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور» او ينال الأشياء بالصورة الحاصلة فيه فما لم يدرك تلك الصورة الحاصلة او لا كيف يدرك بها غيرها و الا فان جاز ذلك[1] فاما بان يكون تلك الصورة عاقلة لذاتها ولغيرها و معقولة لذاتها هذا خلف و محال .

او بان يكون معقولة له و عاقلة لماورائها فالكلام فيه عايد جذعاً .

ولئن قلت : ان العقل المنفعل اذا حصلت له الصورة المجرّدة لم يصح لأحد ان يقول : انّه في ذاته معرّى عنها غير منوّر بها حينئذ .

فاقول : ان كان حصولها للعقل المنفعل حصول صورة لمادّة يتحد بها نوعاً آخر بالفعل فهذا هو الحق الذي نرومه ، فكما ليست المادة شيئاً من الأشياء المعيّنة بالفعل الا بالصورة وليس وجود الصورة لها لحوق موجود بموجود بالانتقال من احد الجانبين بل بان يتحوّل المادّة في نفسها من مرتبة من النقص الى مرتبة من الكمال ، فكذلك حال النفس في صيرورتها عقلاً بالفعل وان كان حصول الصورة العقليّة للعقل المنفعل حصول موجود لموجود مباين كوجود السماء والأرض لنا[2] كما زعمه الجمهور لاكوجود صورتهما الحاصلة فينا لنا على الوجه الذي ذهبنا اليه فليس الحاصل في مثل ذلك الا حصول اضافة محضة والاضافة من اضعف الاعراض وجوداً بل لا وجود لها[3] في الخارج الا كون الطرفين على وجه اذا عقل احدهما عقل الآخر فهذا حظّهما من الوجود ، لا انّ لها صورة في الأعيان .

ثمّ ان وجود الاضافة الى شيء غير وجود ذلك الشيء فان اضافة الدار والفرس

١- في بعض النسخ ومنها نسخة د،ط : والا فيكون تلك الصورة عاقلة لذاتها و معقولة لذاتها واما كونها معقولة له ، عاقلة لماورائها والكلام فيه عايد جذعاً .

٢- كوجود السماء لنا، لست اقول صورتهما الحاصلة فينا فليس الحاصل..... د،ط

٣- بل وجودها وجود الطرفين على وجه اذا عقل احدهما عقل الآخر .

والغشــلام لنا لايوجب وجود شئ منها لنااوفينا ، نعم ربّما حصلت صورها لذاتنا او لقوانا والكلام عايد في تلك الصور وكيفيّة حصولها لنا اهي بمجردالاضافة ايضاً او بالاتحاد معنا ، فان كان بمجردالاضافة فحصول الاضافة ليس حصولاً حقيقياً [١] لصورة شئ كما علمت و هكذا يتسلسل الأمر الي غيرالنهاية وان كان بالاتحاد فهوالمطلوب .

فعلم ؛ ان كل ادراك فهو باتحاد بين المدرِك والمدرَك والعقل الذى يدرك ـ الاشياء كلها فهو كل الاشياء و هذا ما اردناه .

وكل من انصف من نفسه علم ان النفس العالمة ليست ذاتها بعينها هي الذات ـ الجاهله بل الجاهل من حيث هو جاهل لا ذات لها اصلاً .

وليست الصور العلميّة كالقنية المالية من «الذهب والفضة والانعام والحرث ذلك[٢] متاع الحيوة الدنيا» اى وجودات الماديات ذوات الاوضاع الجسمية بعضها لبعض الذى مرجعه الى وجود النسب الوضعية .

وقد حققنا ان لا حضور لجسم و لا لجزء جسم عند جسم آخر ولا لجزء آخـر فالكل غايب عن الكل فالجسم جوهر ميت ظلماني وما يتعلق به فهو بقــدر تعلقه بالجسم يكون غائباً عن نفسه مائتاً والنفس بقدر خروجها من القوة الجرمية الى الفعل العقلي يكون حياً عقلياً واذا صارت عقلاً بالفعل يصير حيوته حيوة كل شئ دونه وبيده ملكوت هذه الاشياء التي تحته .

حكمة مشرقيّة

كلما يراه الانسان[٣] في هذاالعالم او بعد ارتحاله الى الآخرة فانما يراه في ذاته

١ـ فحصول الاضافة ليس حصولا لصورة شئ وهكذا يتسلسل الامر .... د،ط ـ آ،ق

٢ـ س ٣ ى ١٢ ٣ـ كلما يراه الانسان في هذاالعالم فضلا من وقت ارتحاله .....د،ط

وفي عالمه ولا يرى شيئاً خارجاً عن ذاته وعالمه و عالمه ايضاً في ذاته .

حِكمَةٌ اُخرىٰ

النفس الإنسانيّة من شأنها أن يبلغ الى درجة يكون جميع الموجودات اجزاء ذاتها[1] ويكون قوّتها سارية في الجميع ويكون وجودها غاية الخليقة .

الاشراق الثالث
في حصول العقل الفعّال في انفسنا[2]

ان للعقل الفعال وجوداً في نفسه و وجوداً في انفسنا لأنفسنا فان كمال النفس الإنسانيّة و تمامها هو وجود العقل الفعال له و صيرورتها ايّاه و اتحادها به فان مالا وصول لشيء اليه بنحو من الاتصال لا يكون غاية له .

وان استشكل احد هذا الأمر بـ : أن شيئاً واحداً كيف يكون فاعلاً متقدّماً و غايةً متأخّرة لشيء واحد ، فذلك لاجل انه لم يتصور من الواحد الا الواحد بالعدد الذي يحصل بتكرّره كثرة عدديّة من نوع واحد و هـذا الواحد لا يكون الا من الجسمانيّات .

ثمّ لا شكّ ان النظر في العقل الفعال في نفسه انما يليق بالالهيات الباحثة عن احوال المبادي وليس النظر هيهنا الا من حيث كونه كمالاً للنفس وتماماً لها ومن جهة تأثر النفس و انفعالها عنه ثمّ صيرورتها ايّاه .

والبرهان على وجوده لها : ان نفس الانسان في اول صباه بالقوة في الكمال العقلي والوجود المفارقي وان كانت بالفعل في كونها صورة كماليّة للجسم الطبيعي من

١ـ في بعض النسخ : اجزاء وجودها و ذاتها ٢ـ واعلم ان المصنف ذكر هذا البحث النفيس في الاسفار مفصلا وان شئت فراجع ط‍ ك س نفس ص١١٢ ، مباحث العقل والمعقول ص ٢٨٠

جهة بعض الأفاعيل ثم يصير امراً عقلياً بالفعل في تصوير الحقايق وافادة العلوم وتدوين المسائل وترتيب السياسات الناموسيّة وكلّما خرج من حدّ القوة الى حدّ الفعل فبامر مايخرج اليه وهذا ايضاً لوكان غير مفطور على الكمال العقلى لاحتاج الى آخر كذلك ولا يتسلسل الأمر الى لانهاية بل ينتهى الى فيض علوىّ ونور الهىّ يتّصل[1] بها هو كامل بالفعل فعال في النفوس مقدّس عن شوب النقص والقوّة فيخرجها من حد القوّة الى حدّ الفعل فبالاتحاد به والصيرورة ايّاه يعقل بالفعل مثل النور الحسى اذا اتّصل بالبصر فاخرجه عن حدّ كونه مبصراً بالقوة الى حدّ[2] كونه مبصراً بالفعل و بالاتحاد به يبصر على الوجه الذي سلف .

ثم من البيّن المشاهَد : ان هذه الصورة العقليّة موجودة في ذاته لما بيّن ان العقل كلّ الموجودات فاذن هو عقل بالفعل متّصل بالعقل الفعال و بقد اتّصاله به و اتحاده معه يدرك المعقولات ؛ ولا كذلك النور المحسوس فان باتصاله وحده لايظهر في البصر صورة شيء من المحسوسات مالم ينضف الى ذلك معنى آخر فلذلك لم يجب ان يكون في ذاته صُوَر المحسوسات فالنور المحسوس ليس كلّ المستنيرات الحسية بخلاف النور المعقول بالفعل فانّه كلّ المعقولات .

وقد اتّضح ان العقل بالفعل يجب ان يكون جوهراً فواضح ان هذا العقل الفعال جوهر لأنّه مقوّم للجواهر الفعليّة .

الاشراق الرابع

في ترتيب ما يحدث منه في الانسان حتى يعود من انقص المراتب الى اعلاها بعد مانزل منه فيكون كالدّايرة يبتدى من اوّل وينتهى آخرها الى اوّلها .

١ـ متصل بها . د،ط

٢ـ في النسخ الغير المطبوعة: فاخرجه من حد كونه مبصرا بالقوة الى حدالفعل

ان اول ما يحدث منه في الانسان بعدالقوة الهيولانية التي حدثت في هذا ـ العالم[١] بواسطة حركات الافلاك الدايرة من فيض العالم الملكوت شوق[٢] الى محركها وجاعلها حدوث امر مثل انفعال النسوان عن الرجال ؛ هي القوة التي بها يتحفظ صورة جسمية[٣] .

ثم القوة التي بها يتغذى وينمو ثم التي بها يدرك الملموس من اوايل الكيفيات كالحرارة والبرودة و غيرهما ثم التي بها يحس الطعوم ثم التي بها يشعر بالروايح فاذا تم له وجود اللامسة والذائقة والشامئة ؛ فاضت عليه قوة بها يدرك الاصوات والتي يدرك الاضواء والالوان وماتحتها ويحدث معها القوة النزوعية الى مايحبه فيشتاقه او يكرهه ثم يحدث بعد ذلك قوة اخرى تجمع عندها مثل المحسوسات و يحفظ بها ماارتسمت بعد غيبتها عن مشاهدة الحواس لهاثم قوة اخرى متصرفة فيها بالتفصيل والتركيب ولها قوةالوهم والذكروالاسترجاع ويقال لهاالمتخيلةوبها يستوفي درجات الحيوانية واعلى مراتبها ما يصدر عنهاالفكر والرؤية فهذه هي القوةالنفسانية

فالغاذية شبه المادة للقوة الحاسة و هي شبه المادة للقوة المتخيلة وهي للقوة النـاطقة .

فاماالنزوعية فانها في الوجود تابعة للحاسة الرئيسه والمتخيله والناطقه على مراتبها فان لكل وجود طلب لذاته لما يوافقه و هرب عما يخالفه الا ان هذاالطلب يسمى في الحاس والمتخيل والناطق شوقاً و ارادة وفيماتحتها ميلاً وفيما فوقها عناية فبالناطقة تم كمال العالم الحسي والمثالي فيجتمع عندالحاسةالرئيسة للخمس صور المحسوسات عند حضورها و عندالمتخيلة مثل المحسوسات عند غيبتها و يبقى

١ـ من حركات الافلاك ...د،ط ٢ـ شوقا الى محركها ... آ،ق

٣ـ يتحفظ صورة جسميته .

بعد ذلك ان ترتسم في‌الناطقة صور معقولاتهـا التى هي عقول بالفعل و معقولات بالفعل وهي‌الأشياء البريئة من‌المادّة و علائقها .

واماالمعقولات التى ليست بجواهرها معقـولة بالفعل، فليس وجودها وجوداً عقليّاً بل حسّيّاً الا ان لها ارتباطاً بالوجودات العقليّة والمعاني‌الصوريّة كالحجارة والنبات وما يحمله مادّة" او جسم فان‌هذه ليست عقولاً بالفعل ولا معقولات بالفعل بل هى آثارالمعقولات وظلالها و اشباحهاو اول ما يحدث من‌العقل الأنساني بالطبع فهو كهيئة فى مادّة نفسانيّة هى في ذاتها صورة لمادونها ولا يمكن انيكون مادّة لمادونها ولا صورة لمافوقها كما انّ‌الهيولى لايمكن انيكون صورة لامر اذلااخس منها فالناطقة صورة" بنحو و مادّة بنحو آخر فى‌عالم‌الأشباح وتلك فى عالم‌الأرواح وانما يصير صورة عقليّة لكثرة ملاحظتها ومصادفتها للمعقولات فكلّما خرجت من القوة الى‌الفعليّة خرجت مخزوناتها من‌القوّة وهكذا الى ان يصير قوّة ذاتها فعلاً محضاً وخيالها عقلاً محضاً و بصرها بصيرة" و قالبها قلباً فهى لا تزال مفتقرة" الى شيء آخر ينقله و ينقلها من حدّالقوّة الى حدّالعقل و يقلّبها كيف يشاء و هوملك روحاني من ملائكة الله و نور عقلى من انواره يسوق [١] عباده الى رضوانه .

الاشراق‌الخـامس

في انّ‌الأنسان العقلى شيء" واحد مبسوط .

وذلك لأنّه كامل‌الذات لايحتاج في وجوده الكمالى البقائي الى تفصيل قوى" وتركيب اعضاء فمادام كونه امراً عقليّاً يكون يحضر معه جميع ماله و يكون بدئه و غايته شيئاً واحداً ويكون علّة بدئه علّة تمـامه و يكون «ماهو» و «لم هو» فيه

١ـ في‌اكثرالنسخ‌المخطوطة : لسوق عبادة الى رضوانه

امراً واحـداً .

ثم اذا نزل عن مقامه و امتدت ذاته وانبسطت مراتبه صارت قواه مختـلفة فى مواضع لأنالقصور علةالتكثير فصارت علة بدئها غير علة تمامها لأنها ذات مراتب متفاوتة ، الا ان الجميع ينحو نحواًواحداً ويقفو اثراً واحداً .

فالغاذية على درجاتها والحاسة على درجاتها والمتخيلة والمتفكرة كلها كأنها يفعل فعلاً واحداً متفاوتة المراتب فكما ان الغاذية يجذب الغذاء و تمسك بها وكذاالذائقة يبتلع المطعومات والشامة تجلبالروايح والباصرة والسامعة يأخذ ان صورالأصوات والأنوار والمتخيلة يحضر عندها مثلالمحسوسات والناطقة بحركاتها الفكرية يحصل التصورات والعلوم و يحفظها .

ولكل من هذهالقوى التي قبلها ايضاً حفظ لما تحضره وضبط لما تجلبه و امساك لما يجذبه كل بحسبه و حاله «كل نفس معها[١] سائق و شهيد» .

وهكذا الى ان بلغت العقلالفعال فيتحد فيه كل سائق و شهيد و فاعل و غاية .

فالنفس الانسانية (كما صرحالفيلسوفالمعلم) : ببعض قواها فى هذاالعالم و بعضها فى عالمالعقلى بل فى كل عالم منالعوالم لها جزء وليست اجزاؤها كأجزاء الجسم من جهةالوضع والمقدار بل منجهةالمعنى والماهية[٢] .

الاشراقالسادس

فىالسعادة الحقيقية .

لانزاع لاحد فى ان لذة كل قوة نفسانية خيرها بادراك ما يلايمها و التمها

١ـ س ٥٠ ، ى ٢٠

٢ـ صرح بهذاالشيخ اليونانى فى كتاب اثولوجيا الميمرالرابع

و شرّها بادراك ما يضادّها فلذّة الحسّ ادراك ما يلايمه من المحسوس و لذّة ـ الغضب الظّفر بالانتقام ، والوهم الرجاء والحفظ التّذكّر .

ثمّ هذه القوى و ان اشتركت في هذه المعاني فمراتبها متفاوتة فما وجوده اقوى وكماله اعلى ومطلوبه الزم و ادوم فلذّته اشدّ فليس كلّ لذة كما للحمار في بطنه و فرجه حتى يكون المبادي السابقون المقرّبون عدمت عندهم[1] اللّذة والسعادة اصلاً .

ثم انّ الكمال والامر الملايم ربما تيسّر للقوّة الدرّاكة وهناك اما مانع شاغل لها عنه فيكرهه ويؤثر ضدّه ككراهة بعض المرضى للطّعوم الحلو وايثار ضدّها واما ممنوّة هي بضدّ ما هو كمالها فلا تحسّ به مادامت كذلك .

فاذا تقرّر هذا فنقول : النفس الناطقة كمالها الخاصّ بها ان يتّحد بالعقل الكلّي ويتقرّر فيها صورة الكلّ والنظام الاتمّ والخير الفايض من مبدء الكل السارى في ـ العقول والنفوس والطبايع والاجرام الفلكيّة والعنصرية الى آخر الوجود فيصير بجوهرها عالماً عقلياً فيه ماهيّة[2] الكل «وينقلب الى اهله مسروراً»[3] .

واذا قيس هذا الكمال بالكمالات المعشوقة لساير القوى كانت نسبتها اليها في ـ العظمة والشدّة والدوام واللّزوم كنسبة العقل الى القوى الحسيّة البهيميّة والغضبيّة لكنّا في عالمنا هذا و انغمارنا في البدن وحواسّنا البدنيّة واغراضنا الدّنيويّة لانحن اليها كلّ الحنون الا من خلع منا عن نفسه ربقة الشهوة وعن عنقه قلادة الغضب وعن بصره غشاوة التقليد و رفض وساوسه فيطالع شيئاً من الملكوت الاعلى عند انحلال ـ الشبهات و استيضاح المطلوبات ، فتجد من تلك اللذّة مثالاً ضعيفاً تفوق لذّته على كل لذة من لذات هذا العالم من منكح هنيء ومطعم شهيّ و مسكن بهيّ .

١ـ عدمت عنهم اللذة والسعادة .

٢ـ فيه هيئة الكل ... كذا وجدنا في اكثر النسخ المخطوطة .

٣ـ س ٨٤ ، ى ٩

وانت لو كنت عاليَ النفس متأملاً في عويص من المسائل فحضرت بين يديك اطعمه لذيذة لم تتركها غير منقحة دون استفراغ جهدك واستخففت بالشهوة العاجلة فما ظنك اذا انحط عنك شغل البدن ورفع الحجاب بينك و بين هويتك العقلية ، فرقيت بذهنك الى عالم الملكوت و دوام الاتصال لان النفس كما مر باقية والعقل الفعال باق ابداً والفيض من جهته مبذول دائماً .

فظهر انه لا يقاس هذه السعادة الآخرة الى ما يناله الحس من اللذات المكدرة بالنقايص والآفات .

ولهذا ورد في الحديث «لاعيش الا عيش الآخرة» و سبب خلو النفس عن ادراك لذة العلوم والمعارف مادامت متعلقة بالدنيا هو مثل التخدير الحاصل لقوة الذوق حين عدم نيله لذة الطعوم بواسطة مرض «بوليموس» فلو فرض كون المعارف التي هي مقتضى طباع القوة العاقلة من العلم بالله و ملائكته و كتبه و رسله حاضرة عندها موجودة في حقها لكانت لها لذة لايدرك الوصف كنهها فان السعادة الحقيقية في وجود هذه الحقايق لافي اختزانها وانحفاظها وانما الحاصل للنفس عند اختزانها نحو وجود ضعيف منها و الا فاتها اقوياء الوجود اشداء النورية والمعرفة في هذه الدنيا بذر المشاهدة في الآخرة واللذة الكاملة متوقفة على المشاهدة لان الوجود لذيذ وكماله الذ .

والوجودات متفاوتة و افضلها الحق الاول و ادونها الهيولى والحركة والزمان وما يشبهها .

فالسعادات ، متفاضلة فهذه اللذات العقلية لنفس كملت بالعلم الحقيقي فان كانت منفكة عن العلوم لكنها منزهة عن الرذائل مصروفة الهم الى المتخيلات التي تلقفها تقليداً .

فلا يبعد ان يتخيّل الصور الملذّة فينجر تخيّلها ايّاها الى مشاهدتها بعد رفع الوهم كما في النوم الّذى هو ضرب من الموت فتمثل له ما وصف في الجنّة من المحسوسات .

فهذه جنّة المتوسّطين والصالحين وتلك هي جنّة المقرّبين الكاملين .

الاشراق السابع

في الشّقاوة التى بازاء تلك السعادة .

اما الشقاوة الحقيقيّة فهى اما بحسب نقصان الغريزة عن ادراك المراتب العاليّة او بحسب غلبة الهيئآت البدنيّة من المعاصي الحسيّة كالفسوق والمظالم و اما بحسب الجحود للحق بالآراء الباطلة والانكار للحكم بالعقايد السّفسطيّة اوالمشاغبيّة وترجيح بعض المذاهب بالجدل و التقليد طلباً للشهرة و الرّياسة و افتخاراً بمايستحسنه الجمهور و تشوّقاً الى الكمال الوهمى بحفظ المنقول مع حرمان الوصول .

فالشّقاوة في القسم الأوّل من قبيل الاعدام [1] كالموت للبدن اوالزمانة في الأعضاء من غير شعور بمولم .

واما في القسم الثانى فبادراك امر مولم موذ، كالعضو الّذى به وجع شديد فان هذه الهيئآت الانقهاريّة قبيحة مولمة لجوهر النفس مضادّة لحقيقتها لأن حقيقتها يستدعى ان يكون لها هيئة استعلائيّة قهرية على البدن و قواه الشهويّة والغضبيّة ، فاذا انقهرت عنها وانقادت و خدمت ايّاها في تحصيل مآربها الدّنيّة كان ذلك موجب شقاوتها و تألّمها و حسرتها لكن كان اقبالها على البدن وشواغله ينسيها [2] عن امر عاقبتها

١ـ فى النسخ الموجودة عندنا : من قبيل الموت اوالزمانة فى الاعضاء ....

٢ـ ينسيها عن امر .... دءاط

ويشغلها [1] سكرالطبيعة عن الاحساس بفضيحتها والآن اذا زال العايق وارتفع الحجاب وكشف الغطاء بموت البدن فيتأذّى النفس بتلك الهيئآت الرديّة اشدّ الأذى ولكن لمّا كانت هذه الهيئآت غريبة عن جوهر النفس وكذا مايلزمها فلا يبعد ان تزول في مدّة من الدهر متفاوتة بحسب تفاوت العوايق في رسوخها و ضعفها وكثرتها و قلّتها انشاءالله .

ويشبه ان يكون [في] الشريعة اشارت الى هذا حيث ورد : «انّ المؤمن الفاسق لا يخلّد في النار» .

واما القسم الثالث فهو النّقص الذاتى للشاعر بالعلوم والكمال العقلى في الدنيا والكاسب لنفسه شوقاً اليه ثم تارك الجهد في كسبه ففقدت منه القوّة الهيولانيّة و حصلت له فعليّة الشّيطنة والاعوجاج و رسّخت في وهمه العقايد الباطلة فهى الداء العياء التى اعيت اطبّاء النفوس المريضة عن دوائه .

وهذا الألم الكاين عنها بازاء اللّذة والراحة الكائنة عن مقابلها وكما ان تلك اجلّ من كل احساس بامر ملائم فكذلك هذه اشدّ من كل احساس بمناف حسّى من تفريق اتّصال بالنار او تجميد بالزّمهرير او قطع بالمناشير او سقط [2] من شاهق.

وعدم تصوّر ذلك الالم في الدّنيا سببه ما ذكرنا فهذه والتى بازائها هما الشّقاوة والسّعادة العقليتان المعروفتان عندالفلاسفة ونحن بصدد اثبات المثوبات والعقوبات الحسّيّين عن قريب انشاءالله .

الاشراق الثامن
في درجات الناس في هذه الشّقاوة .

اعلم ان هويّة الانسان بمنزلة مرآت قابلة للصور الواقعة في العالم و انّما المانع

۱ــ و يشغلها سكرالطبيعة ..... دهط

۲ــ او سقطه من شاهق

من انكشاف الصور العلميّة له احد حجب خمسة .

اوّلها : نقص جوهره وكونه بالقوّة كحديدالمرئات قبل ان يذوب ويشكل ويصقل

والثاني: كدورةالشهوات والمعاصي المكدّرة لجوهره المانعة عن ظهور الحق له كصداء المرئات و طبعها .

والثالث : عدوله عن عالم الحقايق الى مصالح المعيشة واستيعاب همّة في الطاعات والتفقه فيها و صرف الفكر في تفاصيلها كمرئات معدول بها عن جهة الصورة الى غيرها

والرابع : وقوع السدّ والحجاب بينه وبين الصّورة المطلوبة باعتقادات مسوقة اليه منذ اول الفطرة تقليداً و تعصّباً فرسخت وتأكّدت فيه فمنعت له عن ادراك الحق.

وهذا كالجدار الواقع بين المرئات والصّورة كقوله تعالى : «وحيل بينهم [1] وبين ما يشتهون» و قوله تعالى : «وجعلنا من بين ايديهم سدّاً ومن خلفهم سدّاً فأغشيناهم [2] فهم لا يبصرون» .

الخامس: عدم الانتقال والارتحال من صورة الى صورة حتى يصل الى ما هو المطلوب الأصلي من الحضرة الالهيّة «على الصراط المستقيم[3]».

فان الاهتداء الى الحق لايمكن الاّ بالعثور على الجهة التى بها يقع الاهتداء والانتهاء اليه فان هذه السعادة ليست فطريّة فلا يحصل الاّ بمقربات و علوم سابقة وكل علم غير فطرى لا يحصل الاّ بعلمين سابقين مزدوجين على شرايط مخصوصة يحصل من ازدواجهما علم ثالث .

فالجهل بأصول المعارف و بكيفيّة الترتيب وعدم الانتقال من بعضها الى بعض على أقرب الطريق يوجب الحرمان عن الفوز بالمطلوب .

١ـ سورة ٣٤، آية ٥٢
٢ـ سورة ٣٦، آية ٨
٣ـ سورة ١ آية ٦

مثاله فی‌المرآة لمن اراد ان یری قفاه فیها فاته یحتاج الی مرئاتین یضعهما ویراعی بینهما نسبة مخصوصة وضعیة حتی ینطبع صورة‌القفا فی‌التی یقابله وینتقل منها الی‌الاخری فیشاهده فهکذا فی اقتناص‌العلوم طرق عجیبة من حکایات ـ المرآیا و اشباحهاالمنتقلة .

والغرض منها فی هذاالمقام مجرد مثال نضربه لموانع‌السعادة العلمیة والا فجوهرالنفس بعد زوال هذه الموانع عنها واتحادهـا بالعقل یصیر عین العلوم التی حصلهـا .

والحاصل : ان‌اللطیفة الملکوتیة فی‌الانسان امر ربانی و سر من اسرار الله وهی بحسب‌الفطرة صالحة لمعرفة حقایق‌الموجودات لولاالاحتجاب باحدهذه الامور التی بعضها عدمیة و بعضها وجودیة اعظمها الاشتغال بغیرالحق من ـ الصور الموهومة .

وفی‌الحدیث عن صاحب هذه‌الشریعة : «لولا ان‌الشیاطین یحومون علی قلوب بنی‌آدم لنظروا الی ملکوت السماء» .

والیه الاشارة بما روی: «انه قیل : له یارسول‌الله این‌الله فی‌الارض ، قال : فی قلوب عباده‌المؤمنین» .

وفی‌الخبر: «لایسعنی ارضی ولا سمائی ولکن وسعنی قلب‌عبدی‌الورع (المؤمن. خ‌ل)» .

فعلم انه : اذاارتفع هذه‌الموانع‌الداخلیة والخارجیة عن نفسه‌الناطقة تجلی فیها صورة الملك والملکوت وهیئة الوجود علی ماهی علیه فتری فی‌ذاته: «جنة عرضهاالسماوات[1] والارض» .

۱ـ سورة ۳ آیة۱۲۷

ومملكة العارف اعظم منها لان هـذه من عالم الملك فقط والملكوت فسحتها اعظم .

الاشراق التاسع

في احوال النفوس الناقصة والمتوسطة و سعادتها
و شقاوتها المظنونتين على رأي الحكماء .

اما الناقصة الساذجة عن العلوم كلها حتى الأوليات فقد مرّ اختلاف الحكماء فيها والمنقول من «امام المشائين» على رواية اسكندر انها فاسدة و على رواية «ثامسطيوس» انها باقية فاذا كانت باقية ولم تترسخ فيها رذيلة نفسانية تعذبها ولا فضيلة عقلية تلذذها ولا امكن تعطلها من الفعل والانفعال وعناية الله واسعة وجانب الرحمة ارجح فلا محالة لها سعادة وهمية من جنس ما يتصوره وفي هذه الحالة لاعرية عن اللذة بالاطلاق ولانائلة لها بالاطلاق ولذلك قيل: نفوس الاطفال بين الجنة والنار .

واما النفوس العامية التي تصورت المعقولات الاولية ولم تكتسب شوقاً الى الحقايق النظرية حتى تتأذى بفقدها تأذياً نفسانياً سواء كانت نقية النفس عن معاصي الافعال الشهوية والغضبية او فاجرة عاصية .

فالحكماء عن آخرهم لم يكشفوا بالقول عن معاد هذه النفوس ومن في درجتها اذ ليست لها درجة الارتقاء الى عالم المفارقات ولايصح القول برجوعها الى ابدان الحيوانات ولا بغنائها [1] لما علم .

فطايفة اضطروا الى القول بان نفوس البله والصلحاء والزهاد يتعلق في ـ

١ـ ولا بفنائها ...

الهواء بجرم مركب من بخار و دخان يكون موضوعاً لتخيلاتهم ليحصل لهم سعادة وهمية" و كذلك لبعض الأشقياء فيه شقاوة وهمية" .

وطايفة زيفوا هذاالقول فيالجرم الدخاني و صوبوه في الجرم السماوي والشيخ الرئيس نقل هذاالرأي من بعض العلماء ووصفه بأنه ممن لا يجازف في الكلام والظاهر انه «ابونصرالفارابي» واستحسنه قائلاً يشبه ان يكون ما قاله حقاً[1]

وكذا صاحب التلويحات صوبه واستحسنه في غير الأشقياء قال : «و اما الأشقياء[2] فليست لهم قوة الارتقاء الى عالم السماء ذوات نفوس نورية و اجرام شريفة » .

قال : والقوة يحوجهم الي التخيل الجرمي وليس يمتنع انيكون تحت فلك القمر وفوق كرة النار جرم" كري غير منخرق هو نوع بنفسه و يكون برزخاً بين العالم الأثيري والعنصري موضوعاً لتخيلاتهم فتخيلون من اعمالهم السيئة مثلاً من نيران و حيات تلسع و عقارب تلدغ و زقوم يشرب

قال وبهذا يندفع ما بقي من شبه اهل التناسخ .

وقال تأكيداً لهذاالرأي : ولست اشك لمااشتغلت به من الرياضات ان الجهال والفجرة لو تجردوا عن قوة جرمية مذكرة لاحوالهم مستتبعة لملكاتهم و جهالاتهم مخصصة لتصوراتهم .

فهذه اقوال هؤلاء الأفاضل وقد مر ان مبناه على عدم الاطلاع على وجود عالم آخر فيه معاد هذه النفوس الخيالية .

۱ــ واعلم ان الشيخ نقل هذاالقول في اواخر الهيات الشفاء مبحث المعاد .

۲ــ شرح حكمة الاشراق ط ۱۳۱٦ هـ ق ص ٤٥۲، ٤٥۳، ٤٥٤

الاشراق العاشر
فى ابطال ما ذكروه والاشارة الى ما اهملوه.

اماالذى قرروه من باب العقليات فى سعادة النفوس الناقصة فاى لذة فى ادراك المعلومات الاولية مثل «الكل اعظم من الجزء» و «الواحد نصف الاثنين» و «الاشياء المساوية لشىء متساوية».

بل السعادة ان كانت عقلية ففى ادراك الوجودات العقلية و نيل هويّاتها وان كانت بدنية، فبمشاهدة المشتهيات الحسية وكذا سعادة كل قوة بوجود ما يناسبها.

واماالذى قرروه فى المتوسطين فى السعادة والشقاوة، فلا يخفى على من تدرب فى هذه العلوم ان كون جرم سماوى او عنصرى موضوعاً لتصورات نفس لا يستتم [1] الا بان يكون لها به علاقة طبيعية او لبدنها معه علاقة وضعية، فان المسلوب عن العلاقتين كيف تستعمله النفس او ينسب اليه فاية نسبة حدثت بين الجوهر الروحانى والجرم الابداعى اوجبت اختصاصه به وانجذابه من عالمه اليه دون غيره من الاجرام؛ بل الى حيزه دون ساير الاحياز من نوع ذلك الجرم و انى يتصور العلاقة الطبيعية لجوهر نفسانى صورى مع جرم تام الصورة الكمالية غير عنصرى الذات ولا يمكن [2] التصرف فيه لمتصرف بالتصوير والتمثيل الا لصورته [3] الابداعية الحاصلة له لا بالاستعداد ولكن بالفيض الاولى و اية مادة جسمانية تصير آلة لتخيل [4] نفسانية فلا بد و ان يتحد بها ضرباً من الاتحاد ويستكمل بها نوعاً من —

١ـ لا تستمر ... د،ط

٢ـ ولاالممكن ... د،ط

٣ـ الا صورته الابداعية ... ب،ط

٤ـ لتخيل قوة نفسانية د،ط

الأستكمال فيخرجها من حدّ قوّة الى حدّ فعل بالأنفعالات والحركات المناسبة للتخيّلات والفلك لايتحرك الا حركة واحدة متشابهة وضعيّة مطابقة لحركاته النفسانيّة الحاصلة من جهة مدبّر نفسانيّ ومعشوق عقليّ يتشبّه[1] فيها .

ولا يمكن ايضاً ان يكون ذلك من قبيل المرايا التي لها نسب وضعيّة الى مايتصرف فيها النّفوس بالطبع كما يتحصّل[2] صورة في المرءآت التى لها نسبة وضعيّة الى عينك التى هي بالحقيقة مرءآت نفسك التى يتصرّف فيها فليس الجرم الفلكي وما يجرى مجراه بالقياس الى نفسك المدبّرة كاحدى هاتين المرءآتين كيف والسماويات عندهم ليست مطيعة الا لمباديها الأولى و هى ملائكة السماء المحرّكة لها بامر الله ولاقابلة للتأثيرات الغريبة لامتناع صورها عن ذلك ولعدم ارتفاع القواسر اليها وليست لهذه المفارقة عن ابدانها ، ابدان اخرى ليتصوّر بينها و بين الأجرام العاليّة علاقة وضعيّة بسببها يصير هى لها كالمرآت الخارجيّة ليشاهد مافيها من الأشباح الخياليّة ثم على تجويز كونها مرائى كيف يكون المتمثّل التى هى تخيّلات الأفلاك عين تخيلات هذه النفوس سيّما الأشقياء منهم المعذّبون بها كما اعترفوا بـ : أن الصور المولمة هى[3] التى قد حصلت من سيّئآتهم الرديّة و عقايدهم الباطلة .

والحاصل في الأجرام الفلكيّة لصفاء قوابلها و شرف مباديها ليس الا صوراً نقيّة مطابقة للواقع ، فلا يستتمّ ما قالوه ولا يستقيم ما قرّروه من كون جرم فلكي مما يتعذّب به الأشقياء ، وكما لم يجز ذلك في الجرم الفلكي فكذلك لايجوز في جرم ابداعيّ غير منخرق منحصر نوعه في شخصه لأنّه على ما تصوّروه لا بدّ و أن يكون له طبيعة خامسة ممتنعة الحركة المستقيمة كالأفلاك ، فيكون حكمه حكمها

١ـ يتشبه به فيها ... د،ط ٢ـ : كما يتخيل صورة ...... د،ط ـ ل،م

٣ـ في نسخة د،ط : كمااعترفوا بالصورالمولمة التيحصلت ....

سواء سمّي باسم الفلك اولا ؟

ولعلّ عدد نفوس الأشقياء غير متناه فكيف يكون جرم دخانيّ متناه موضوعاً لتصرفاتها ١ الأدراكيّة الغير المتناهيّة اذ لااقل من ان يكون فيه بازاء كلّ تعلّق و تصوُّر قوّة" واستعداد غير ما بازاء غيره فيحصل في جرم واحد استعدادات غير متناهيّة مجتمعة وهذا معلوم الفساد .

فهذا ما ادّت اليه افكار هؤلاءالمشهورين بالحكماء وليس المَخلَص منه الاّ بالتّشبّث بأذيال الأنبياء المؤيّدين بالوحي والانباء انشاءالله .

١ـ في نسخة «ط»: موضوعا لتصرفاتها وتصوراتها الادراكية .

المشهد الرابع

في إثبات الحشر الجسماني وما وعده الشارع و أوعد عليه من القبر و البعث والجنّة والنار وغير ذلك

و فيه شواهد:

الشاهد الأوّل

في إثبات النّشأة الثانية . و فيه إشراقات

الأول ، في تمهيد أصول اسلفناها
يبتني عليها ما ندّعيه الآن وهي سبعة

الأصل الأول : ان تقوم كل شيء طبيعي بصورته ومبدء فصله الأخير لا باجناسه وفصوله العالية والمتوسّطة ، ان كانت ، فانّها بمنزلة اللّوازم .

وكذا وجود كل مركب طبيعي بصورته الكماليّة وانّما الحاجة الى المادّة لاجل قصور وجوده عن التفرّد بذاته دون الافتقار [1] الى حامل طبيعي فان مادّة الشيء هي

---

[1]- في اكثر النسخ الموجودة عندي: دون الافتقار بمركب طبيعي . وفي بعض النسخ : الأول في تمهيد اصول اسلفناها .... و هي سبعة : الاول . من دون لفظ الاصل

القوّة الحاملة لحقيقة ذاته ، ونسبتها الى الصّور نسبةالنقص الى التمام وان المادّة و ما يجرى مجريها انّما هى معتبرة فى الشىء المادّى على وجه الابهام فان اعضاء الشخص و بدنه ابداً فى التحوّل والذّوبان والسّيلان بحرارته الغريزيّة المستولية عليها من نار الطبيعة ، والشخص «هوهو» نفساً و بدناً من اول العمر الى منتهاء لانحفاظ هويّة بدنه بنفسه التى صورته التماميّة فهذيّة البدن من حيث هو بدن لهـذه النفس ، بهذه النفس، وان تبدّل تركيبه وكذا هذيّة الاعضاء كهذه اليد وهذا الاصبع اذ كلّها منحفظة الهويّة تبعاً لهويّة النفس .

الاصل الثانى : ان تشخّص كلّ شىء عبارة عن وجوده الخاصّ به مجرّداً كان او مادياً ، واما الاعراض فهى من لوازم الشخصيّة لامن مقوّماتها ، ويجوز ان يتبدّل كمّيّاته وكيفياته و اوضاعه تبدّلاً من صنف الى صنف ومن نوع الى نوع والشخص «هوهو» بعينه .

الاصل الثالث : ان الشخص الواحد الجوهرىّ مما يجوز فيه الاشتداد الاتّصالى من حدّ نوعىّ الى حدّ آخر وكلّما بلغ الى درجة اعلى من الكون يكون هى اصل حقيقته ومادونها من الآثار واللّوازم بل الوجود كلّما كان اقوى كان اكثر حيطةً بالمراتب و اوفر جمعيّةً للدّرجات .

اولاترى كيف يفعل الحيوان افاعيل الجماد والنبات مع الاحساس والارادة ، ويفعل الانسان افاعيلها كلّها مع النّطق ، والعقل يفعل الكلّ بالانشاء والبارى يفيض على الكلّ مايشاء .

الاصل الرابع : انّ الصّور والمقادير كما يحصل من الفاعل بحسب استعداد المادة

كذلك قد يحصل منه من غير مشاركتها كوجود الأفلاك والكواكب من المبادي الفعّالة حيث وُجِدَت منها على سبيل الابداع توجبا (توجبها. خ ل) تصوُّرات تلك المبادي بلاشركة الهيولى بالاستعداد اذلا مادّة قبل وجودها .

ومن هذا القبيل الصوَر الخياليّة الصادرة عن النفوس[1] بقوّتها الخياليّة من الأشكال والأعظام والأجرام التي هي كالأفلاك باعداد كثيرة من الجسميات فانّها ليست قائمة بالجرم الدّماغي ولا في العالم المثال الكلّي كما بيّناه بل في عالم النفس وصقع منها خارج عن جرميات هذا العالم الهيولائي .

ولا شبهة في ان ما يتصورها النّفس بقوّتها المصوّرة ويشاهدها بباصرتها الخياليّة، لها وجود لافي هذا العالم والّا لرأها كل سليم الحسّ بل في عالم غايب عن هذه الحواسّ الظاهرة لأنّها ماديّة لا تدرك الّا ما يقارن المادّة وانماضعف وجودها وعدم ثباتها لنا مادمنا في هذا العالم وقلّة اثرها لاشتغال النفس بما توردهالحواس عليها من آثار هذا العالم ولضعف الهمّة حتى لو فرض ارتفاع هذه الشواغل وقوّة العزيمة واجتماع الهمّة وانحصار القوى في المتخيّلة يكون تلك الصّور حينئذ اقوى من هذه المحسوسات التي يدركها هيهنا ، ويكون تلك القوّة عيناً باصرة للنفس وقدرة فعالّة فيصير القوّة فعلاً وينقلب العلم مشاهدةً والخيال بصراً .

الأصل الخامس : انّك قد علمت : ان القوّة الخياليّة والجزء الحيواني من الانسان جوهر مجرّد عن هذا البدن الحسّي والهيكل المحسوس ، فهي عند تلاشي هذا القالب المركّب من العناصر واضمحلال اعضائه وآلاته باقية غيرداثرة ولايتطرّق اليها فساد ولا اختلال اصلاً .

---

[1] ـ عن النفس . . . د،ط

الاصل السادس : ان الله تعالى قد خلق النفس الانسانية بحيث لها اقتدار على ابداع الصور الغايبة عن الحواس بلامشاركة المواد[1] وكل صورة تصدر عن الفاعل لا بواسطة المادة فحصولها فى نفسها عين حصولها لفاعلها وليس من شرط الحصول الحلول والاتصاف كما علمت : ان صور الموجودات حاصلة للبارى قائمة به من غير حلول و ان حصولها للفاعل اوكد من حصولها للقابل ، فاذن للنفس فى ذاتها عالم خاص بها من الجواهر والاعراض والاجسام الفلكية والعنصرية والانواع الجسمانية والاشخاص المجردة .

قال بعض اكابر العرفاء : وكل انسان يخلق بالوهم[2] فى قوة خياله مالا وجود له[3] الا فيها والعارف يخلق بالهمة ما يكون له وجود فى خارج محل الهمة ، ولكن لا يزال الهمة يحفظه ولا يؤده حفظ ما خلقته فمتى طرء على العارف غفلة عن حفظ ما خلق ، عدم ذلك المخلوق . انتهى .

واقول : ان هذه القدرة التى يكون لاصحاب الكرامات فى الدنيا يكون لعامة اهل الآخرة فى العقبى الا ان السعداء لصفاء طويتهم و حسن اخلاقهم يكون قرناؤهم فى الآخرة الصور الجنانية من الحور والقصور والحوض والشراب الطهور .

واما الاشقياء فلخبث عقايدهم و رداءة اخلاقهم واعوجاج عاداتهم يكون جليسهم فى القيامة الجحيم والزقوم والعقارب والحيات اذ كما ان الاعمال مستتبعة

١- فى نسخة ... «ط» : على ابداع الصور الغائبة عن الحواس فنقول : كل صورة تصدر . الخ......

٢- فى نسخة «ط» : «قال بعض العرفا و كل انسان يخلق بالهمة فى قوة خياله مالا وجود له الا فيها»

٣- والقائل هو الشيخ الكامل المكمل «محيى الدين عربى «قده» فى الفص الاسحاقى من الفصوص «طبع قاهره» ، ١٣٦٥ هـ ق ص ٨٨،٨٩ . والعبارة الصحيحة : «بالوهم يخلق كل انسان فى قوة خياله مالاوجود له الا فيها والعارف يخلق بالهمة مايكون له وجود من خارج محل الهمة» .

للأعمال في الآخرة بوجه .

وما يحصل في المعاد من الصّور تأثيرها للعباد ايلاماً و الذاذاً اشدّ بكثير من هذه المحسوسات الموذية الملذّة هيهنا كيف وربّما يكون المحكوم به في المنام أقوى تأثيراً مما في اليقظة فما ظنّك في الصّور الأخرويات مع صفاء المحلّ وقوّة الفاعل وعدم الشّاغل و ذكاء المدرِك [1] .

واعلم ان هذه النار التي تراها في الدنيا ليس هذا الصفاء والاشراق واللمعان داخلاً في حقيقتها فان هذه كلّها مسلوبة من نار الآخرة وانما تثبت لهذه لأنها ليست نيراناً محضة بل فيها نار و نور وامّا النار المحضة فتمامها انّها موذية قطّاعة نزّاعة وهذا المحسوس من النار ليس محرقاً حقيقةً والذي يباشر الأحراق والتفريق حقّاً وحقيقةً هي نار الهيئة مستورة ولها ارتباط بهذا المحسوس وقس عليها ساير الصّور المولمة والملذّة

الاصل السابع : انّ المادة التي اثبتوها لاجل وجود الحوادث والحركات وتجدّد الصور والطبايع الجسمانيات ليست حقيقتها الّا القوّة والاستعداد و اصلها و منبعها ـ الامكان الذاتي [2] ومنشأ الامكان ذاتيّاً كان او استعداديّاً هو نقص الوجود او فقره فما دام للشئ نقص في الوجود يطلب الاستكمال بعد النقص والفعليّة بعد القوة: فكما ان سلسلة العقول عند الرواقيّين منقسمة الى طائفتين ؛ طائفة منهم لا يلتفتون الى ماسوى الله ولا تقع نظرهم الى انفسهم فضلاً عمّا تحتهم فلا يصدر عنهم الأجرام و طائفة اخرى يشعرون بذواتهم فيصدر عنهم الأجرام والنفوس لاجل التفاتهم الى

١ـ اعلم ان هذا الاصل من الاصول التامة التي يتوقف عليه اثبات حشر الابدان و اتصالها بالارواح .

٢ـ منبع المادة ليس الا نقص الوجود و تنزلها عن العالم المثالي و تحققها في هذا العالم واذا امكن تنزل الوجود عن الحق بحيث وقع في مرتبة القوة المحضة يجب صدورها والهيولى في مقام الصدور عن الحق لايحتاج الى مادة سابقة ولذا قيل انه ابداعي و بهذا يثبت وجود الهيولى وجوداً جوهرياً .

ذواتهم الامكانيّة ، فكذلك سلسلةالنّفوس على ضربين منها مايتعلّق بالابدان ـ المستحيلة الكاينة وينفعل عن هيئاتهاالماديّة لكونها بالقوّة بَعدُ ومنها مالا يتعلّق بهذهالابدان المستحيلة بلالابدان يفتقر اليها و ينشأ منها من غير مشاركة مادّة و انّما شأنهاالصّدور التّدبيرى على جهة الفاعليّة واللزّوم مع حيثيّة امكان وقصور عن درجة الكمالالعقلى و الا لما يصحبهاتجسّم وتكدّر فهـذاالقسم منالنّفوس تجرّدت عنالحسّ دونالخيال ولو تجردتعنهما لكانت منالمقرّبين .

الاشراق الثاني
في تفريع ما اصّلناه

فاذا تمهّدت هذهالاصول انكشف :انالمَعاد فى يومالمَعاد هذاالشخصبعينه نفساً وبدناً وانْ تبدّل خصوصياتالبدن منالمقدار والوضع وغيرهما لا يقدح فى بقاء شخصيّةالبدن فان تشخص كلّ بدن انّما هو ببقاء نفسه مع مادة «ما» وان تبدلت خصوصيات المادّة حتى انّك اذا رأيت انساناً فى وقت سابق ثم تراه بعد مدّة كثيرة وقد تبدّلت احوال جسمه جميعاً بخصوصياتها امكنك ان تحكم عليه بانّه ذاك ـ الانسان فلا عِبرة بتبدّلالمادّة البدنيّة بعد انحفاظ الصورةالنّفسانية ، بـلالحال كذلك فى تشخّص كلّ عضو منه ولوكان اصبعاً واحداً ، فانله اعتبارين اعتبار كونه آلة مخصوصة لزيد مثلاً و اعتبار كونه فى ذاته جسماً متعيّناً منالاجسام و اسم ـ الاصبع واقع عليه بذلكالاعتبار لا بهذه فتعيّنه بالاعتـبار الاوّل باق مادامت ـ النفس تتصرّف فيه و تستعمله و تحفظ مزاجه و تقلّبه كيف تشاء وتعيّنه بالاعتبار الثانى زايل لاجلالاستحالاتالواقعة فيه.

فبعد حشرالنّفوس و تعلّقها باجساد اخرى غير هذهالاجساد ، ليس لاحد ان

يقول : ان هذاالبدنالمحشور غيرالبدن الّذى مات .

وليس له ان يقول : ان هذا بعينه ذاك ، فان هذا منالذّهب وذاك منالنّحاس؛ بل له ايضاً ان يقول: ان هذا ذاك بعينه فان ذلكالنّحاس صار بـالاكسير فى كورة جهنّم هذا ؛ فجوهريّة هذاالعبد واحدة" فىالدّنيا والآخرة و روحه باق مع تبدّل الصور عليه منغير تناسخ وكل ماينشأ من العملالذى كان يعمله فىالدنيا من خير او شرّ يعطى لقالبه جزاء ذلك فىالآخرة «انّ فى هذا لبلاغا لقوم[1] عابدين» .

فحاصلالبرهان علیٰ حشرالأبدان : انّالنّفوس الانسانيّة باقية بعد موت البدن الطبيعى كما مرّ وليس للمتوسّطين والنـاقصين درجة الارتقاء الیٰ عالم المفارقات ولاالتعلّق بابدان عنصريّة بالتّناسخ ولا بالأجرامالفلكيّة علیٰ اىّ من الوجهين اللّذين ابطلناهما ولاالتعطّلالمحض فلامحالة لها وجود لا فى هذاالعالم ولا فى عالمالتجرّدالمحض فهى موجودة فى عالـم متوسّط بيـنالتجسّم المادّى والتّجردالعقلى .

الاشراقالثالث
فى وجوهالفرق بينالدّنيا والآخرة
فى نحو الوجود الجسمانى

الأوّل: انالقوّة هيهنا لاجلالفعل فيتقدّم عليه بوجه، والفعل هناك متقدّم علیٰالقوّة ولأجلها .

الثانى : انّالفعل اشرف منالقوّة فىهذاالعالم والقوّة فىالآخرة اشرف من الفعل لأنّ هذاالعالم دارالانتكاس .

١ـ سورة ٢١ آيه ١٠٦

الثالث: انّ اجساد هذاالعالم قابلة لنفوسها على سبيل الاستعداد و نفوس الآخرة فاعلة لاجسادها على سبيل الاستيجاب والاستلزام.

فهيهنا يرتقى الابدان بحسب تزايد استعداداتها الى حدودالنفوس وفى الآخرة يتنزّل الامر الى النفوس فينسج منها الابدان.

الرابع: ان اعدادالابدان كاعدادالنفوس غير متناهية هناك اذ ليس بممتنع وجود غير المتناهى فيه لعدم التضايق والتزاحم و نفى المواد والتداخل والمباينة والمسامتة.

ولكلّ انسان عالم تامّ فى نفسه لاينتظم مع غيره فى دار واحدة ولكلّ احد من اهل السعادة مايريده ومن يرغب فى صحبته لحظة عين اوفلتة خاطر.

وهذا اقلّ مراتب الجنان فالعوالم هناك بلانهاية كل منها «كعرض السماوات والارض[1]» بلا مزاحمة شريك و سهيم.

تنبيه

ومما ينبّه على هذا: ان هذاالعالم الدنياوى بجملة مافيه اذا اخذ دفعة ليس فى مكان وجهة من الجهات ولا فى زمان، ولم يصدر من البارى [2] لاجل استعداد مادّة و صلوح قابل بل بمجرّد جهة الفيض الفاعلى فهو اذا اخذ بهذاالوجه امر تسلب عنه: «متى» و «الوضع» و «الاين» والكيفيات المحسوسة، فهكذا يجب ان يتصور حال كلّ عالم من العوالم الاخروية لواحد من اهل السعادة فكل عالم عالم والله سبحانه ربّ العالمين.

۱ـ سورة ۳، آية ۱۲۷

۲ـ فى اكثر النسخ: ولم يصدر لاجل استعداد مادة....

الاشراق الـرابع
فی‌الاشارة الی مذاهب‌الناس فی‌المعاد .

ان من‌الاوهام العامیة : اعتقاد جماعة من‌الملاحدة والدهریة و طائفة من‌الطبیعیین والاطباء ممن لااعتداد بهم فی‌الفلسفة ولا اعتماد علیهم فی‌العقلیات ولا نصیب لهم من‌الشریعة ؛ ذهبوا الی نفی‌المعاد واستحالة[۱] حشرالنفوس والاجساد زعماً منهم : ان‌الانسان اذا مات فات و لیس له معاد کسایرالحیوان والنبات و هؤلاء ارذل‌الناس رأیاً و ادونهم منزلة .

والمنقول من جالینوس هوالتوقف فی امرالمعاد لتردده فی امرالنفس هل هی صورة المزاج فینفی ام صورة مجردة فیبقی .

ثم من‌المتشبثین منهم باذیال‌العلماء من‌ضم الی انکاره له: ان‌المعدوم لا یعاد فیمتنع حشرالموتی ، والمتکلمون منعوا هذا تارة بتجویز اعادةالمعدوم واخری بمنع فناء الانسان بالحقیقة لان حقیقةالانسانیة باجزائه‌الاصلیة ، و هی باقیة اما متجزیة او غیر متجزیة .

ثم حملواالآیات والنصوص‌الواردة فی اثبات‌الحشر علی ان‌المراد جمع المتفرقات من اجـزاءالانسان التی هی‌حقیقته‌فهؤلاء التزموا احد امرین‌مستبعدین عن‌العقل والنقل والسکوت خیر من‌الکلام ممن لا یعلم .

واتفق‌المحققون من‌الفلاسفة والمحققون[۱] من اهل‌الشریعة بثبوت‌المعاد و وقع‌الاختلاف فی کیفیته ، فذهب جمهورالمتکلمین وعامة الفقهاء الی انه‌جسمانی فقط بناء علی ان‌الروح جرم لطیف سارفی‌البدن .

۱ـ والمحققون من اهل‌الشریعة ... د،ط

وجمهور الفلاسفة على انّه روحانيّ فقط .

و ذهب كثير من الحكماء المتألّهين ومشايخ العرفاء في هذه الملّة الى القول بالمعادين جميعاً .

امّا بيانه بالدّليل العقلي فلم أرَ في كلام احد الى الآن وقد مرّ البرهان العرشي على ان المعاد في المعاد هو بعينه هذا الشخص الانساني روحاً و جسداً بحيث لو يراه احد عند المحشر يقول : هذا فلان الذي كان في الدنيا .

ومن انكر هذا فقد انكر ركناً عظيماً من الايمان فيكون كافراً عقلاً و شرعاً و لزمه انكار كثير من النّصوص .

الاشراق الخامس

في دفع شبهة الجاحدين للمعاد الجسماني .

الأوّل منها : انّه يلزم اعادة المعدوم كما مرّ .

والثاني : انه يلزم مفسدة التناسخ .

والثالث : ان الاعادة لالغرض عبث لايليق بالحكيم ، والغرض ان كان عايداً اليه كان نقصاً له فيجب تنزيهه وان كان عايداً الى العبد فهو ان كان ايلامه فهو غير لايق بالحكيم العاقل وان كان ايصال لذّة اليه فاللّذات سيّما الحسيات انما هي دفع الآلام كما بيّنه العلماء والاطبّاء في كتبهم فيلزم ان يولمه اوّلاً حتى يوصل اليه لذة حسيّة فهل يليق هذا بالحكيم مثل من يقطع عضو احد ثم يضع عليه المراهم ليلتذّ

والجواب عن الأوّل بانّه : ليس فيما قرّرناه في المعاد اعادة معدوم من جهة ما هو معدوم بعينه بل هو تجدّد احوال لأمر باق .

وعن الثاني بـ : أن البدن الاخروي موجود في القيامة بتبعيّة النفس لا انّها

مادة مستعدة يفيض عليها صورتها وقد مر الفرق بين الوجهين ولا تناسخ الا في الوجه الاخيـر .

وعن الثالث : بما علمت في مباحث الغايات من: الفرق بين معاني الغرض والغاية والضروري ، وان لكل حركـة طبيعي غرضا و غاية طبيعية ولكل عمل جزاء و لازما «ولكل امرء مانوى»[1] و آله الآخرة والدنيا واحد ليس فعله الخاص الا العناية والرحمة وايصال كل حق الى مستحقه وانما المثوبات والعقوبات لوازم و ثمرات و نتايج و تبعات للعبد من جهة حسنات او اقتراف سيئات ساقها اليه القدر تبعا للقضاء الالهي .

الرابع: انه اذا صار انسان معين غذاء بتمامه لانسان آخر، فالمحشور لايكون الا احدهما، ثم ان الآكل اذا كان كافرا والمأكول مؤمنا يلزم اما تعذيب المطيع و تنعيم العاصي او كون الآكل كافرا معذبا والمأكول مؤمنا متنعما مع كونهما جسما واحـدا .

والجواب بتذكر ما اسلفناه في غاية الوضوح ، وللمتكلمين كلمات عجيبة في هذا المقام و حرام على كل عاقل الاشتغال بها عن الاكتـفاء بصورة الشريعة والعمل بظواهر الاحكام .

الخامس : ان جرم الارض مقدار محدود ممسـوح بالفراسخ والاميال وعدد النفوس غير متناهية فلا يفي بحصول الابدان الغير المتناهية معا .

والجواب بعد تسليم ما ذكر ان الهيولى قوة قابلة لامقدار لها في ذاته يمكن لها قبول مقادير وانقسامات غير متناهية ولو متـعاقبة و زمان الآخرة ليس من جنس ازمنة الدنيا «فان يوما منها كخمسين الف سنة من[1] ايام الـدنيا» وان هذه

١ـ وان يوما عند ربك كالف سنة مما تعدون ، سورة٢٢ ، آيه ٤٦

الأرض غيرمحشورة علی هذه‌الصفة واتماالمحشورة منها صورة اخرى يسع الكل من الخلايق الأولين والآخرين فاتل قوله تعالى : « يوم تبدل الأرض غير الأرض والسماوات و برزوالله الواحد القهار»[1] و قوله : «قل ان الأولين والآخرين لمجموعون الى ميقات يوم[2] معلوم» .

السادس : ان‌المعلوم من‌الكتاب والسنة ان‌الجنة والنار موجودتان بالفعل و اهل‌الحجاب لغفلتهم عن‌الأصول المذكورة و لنسيانهم امرالآخرة و احوال النفس متعجبون من ذلك بانهما اذا كانتا موجودتين فاين مكانهما من‌العالم و فى اى جهة يكونان اهما فوق محدد الجهات فيلزم ان يحصل فى‌اللامكان مكان وفي‌اللاجهة جهة او فى داخل طبقات هذه‌الأجرام فيلزم‌التداخل المستحيل اوفيمابين سماء وسماء فمع استحالته ينافى قوله تعالى : «جنة عرضها[3] السموات والأرض» والذين لم يدخلواالبيوت[4] من‌ابوابها» كاكثرالمتكلمين يجيبون عن ذلك تارة بتجويز الخلاء وتارة بعدم كون‌الجنة‌والنار مخلوقتين بعدوتارة بانفتاق‌السماوات بقدر مايسعها وليتهم‌اعترفوا بالعجز وقالوا الاندرى‌الله ورسوله اعلم.

الاشراق السادس

في ابطال ما ذكروه فى دفع لزوم‌التناسخ
عندالاعادة

قال بعض‌الأعلام[5] فى رسالة لفقها فى تحقيق‌المعاد : ان للنفس الناطقة ضربين من‌التعلق[6] فى هذاالبدن اولهما اولى وهو تعلقها بالروح الحيوانى .

و ثانيهما ثانوى بالأعضاء الكثيفة فاذاانخرف مزاج‌الروح و كاد ان‌يخرج عن

۱ـ س ۱٤ ، ی ٤۹ ۲ـ س ٥٦، ی ٤۹ ۳ـ س ۲ ی ۱۲۷ ٤ـ س ۲، ی ۱۸٥

٥ـ وهو غياث اعاظم‌الحكما ابن مولى صدرالدين‌الشيرازى الدشتكى . ٦ـ بهذاالبدن . د،ط ـ م،ل .

صلاحيّة التعلّق الثانوي من جهة النفس بالأعضاء وهذا[1] يتعيّن الأجزاء تعيّناً «ما» ثم عند المحشر اذا جمعت و تمّت صورة البدن ثانياً وحصل الروح البخاري مرّةً اخرى عاد تعلّق الروح كالمرّة الأولى فذلك التعلّق الثانوي يمنع من حدوث نفس اخرى على مزاج الأجزاء فالمعاد هي النّفس الباقية لنيل الجزاء. انتهى.

وهذا غير صحيح لأن تعلق النفس بالبدن امر طبيعي منشاؤه خصوصيّة المزاج والاستعداد وحركة الطبيعة في استكمال بعد استكمال الى ان يبلغ درجة النفس في الكمال وليس تعلّقها به كتعلّق الانسان بخرابة عاش فيها «اياماً» كانت معمورة فهجر منها مدّة ثم اتفق له الرجوع اليها فصار معتكفاً فيها بعد ذلك ابداً مقصور النظر اليها عن العمرانات، و مثل هذه الهوسات والجزافات لا يكون في الأمور الطبيعيّة ومن ذاق[2] مشرب الحكمي يعلم يقينا ان ما يتعلق به النفس يجب ان يكون اقرب الأجسام اليها نسبة فلا محالة يكون مختصّاً باعتدال مزاج متوسّط بين الأضداد لجرم قريب الشبه بالسبع الشداد.

ومعنى قولهم : لها تعلّق ثانوي بالأعضاء : انّ تعلقها بها بالعرض لأجل كونها كالقشر الصاين للروح البخاري الّذي هو كزجاجة في مشكوة البدن زيتها يضيء مصباح النفس او كشبكة لحمام الرّوح الألهي والطاير القدسي في ارض خربة فاذا انكسرت الزجاجة و فني الزيت فانّى يقع ضوء المصباح في المشكوة واذا تمزّقت الشبكة واستحالت تراباً و هواءً وطار طايرها القدسي فايّ تعلّق بقي له باجزائها المتفرّقة في اقطار من الأمكنة.

١ـ في بعض النسخ: وبهذا يتعين الأجزاء

٢ـ ومن ذاق من مشرب الحكمي... كذا في بعض النسخ وفي بعض النسخ قبل عبارة: ومن ذاق. «ومثل هذه الهوسات والخرافات» عوض «الجزافات»

ذكر تنبيهي:

ان الشيخ الغزالي صرّح في مواضع من كتبه بان المعاد الجسماني هو ان يتعلّق المفارق عن بدن ببدن آخر واستنكر عود اجزاء البدن الأول.

قال: ان زيد الشيخ هو بعينه الذي كان شابّاً، وهو بعينه الذي كان طفلاً و جنيناً و صغيراً في بطن الأمّ مع عدم بقاء الأجزاء ففي الحشر أيضاً كذلك والملتزمون[1] عود الأجزاء مقلّدون بلادراية.

اقول: هذا كلام في غاية الإجمال ولم يظهر منه الفرق بين التناسخ والحشر.

وقد علمت ان الحق في المعاد عود البدن بعينه وشخصه كما يدلّ عليه الشرع الصحيح من غير تأويل ويحكم عليه العقل الصريح من غير تعطيل.

ثمّ قال: وهذا ليس بتناسخ؛ فان المعاد هو الشخص الأول و«المتناسخ به» شخص آخر فالفرق بينهما انّ الروح اذا صار مرّةً اخرى متعلّقاً ببدن آخر فان حصل من هذا التعلّق الشخص الأول كان حشراً واقعاً لا تناسخاً.

اقول: تقريره للمعاد الجسماني بـ: انّه عود للشخص مع عدم عوداً لبدن و تصريحه بـ: أنّ الشخص انما هو مجموع الروح والبدن مشكل.

واشكل منه ما قرّره في الفرق بين الحشر والتناسخ بانّ الشخص في الثاني غير الأول وفي الأول عينه اذ في الفرق بينهما بهذا الوجه نظر.

وقال في موضع آخر: ان الروح يعاد إلى بدن آخر غير الأول ولا يشارك له في شيء من الأجزاء.

١- والملتزمون بعود الاجزاء .... ل،م ، آ،ش

ثمّ قال : فان قيل هذا هوالتناسخ قلنا سلّمنا ولا مشاحة فيالأسماء والشرع جوز هذاالتناسخ ومنع غيره .

واقول : هذاالكلام مما تلقّاه جماعة بالقبول و لعلّه و من تبعه زعما ، انّ المحذور هيهنا لزوم اطلاق التناسخ حتى يجاب. بانالشرع جوّز هذاالنحومنالتناسخ ومنع غيره بلالأشكال هيهنا لزومالمحذور اللازم للتناسخ كما ذكروه في بيان استحالته من استيجاب كون بدن واحد ذانفسين وكون شخص واحد ذا ذاتين وهذا بعينه وارد كلّما تعلّقت نفس ببدن آخر سواء كان المجموع عين الشخصالأول او غيره و سواء سمّي هذا فيالشرع تناسخاً او حشراً .

الاشراقالسابع

فيالأمر الباقي من اجزاء

(بدن. خ،ل) الأنسان مع نفسه

اعلم انالروح اذا فارقالبدنالعنصري يبقى معه امر ضعيفالوجود من هذا ـ البدن قد عبّر عنه فيالحديث بعجبالذنب .

وقداختلفوا في معناه قيل : هوالعقلالهيولاني . وقيل : بلالهيولي الأولى . وقيل: الأجزاء الأصليّة و قال ابوحامد الغزالي : انّما هوالنفس و عليها منشأالنشأة الآخرة [١] .

وقال ابويزيدالوقواقي : هو جوهر فرد يبقى من هذهالنشأة لا يتغيّر ينشأ عليهالنشأةالثانية . وعندالشيخالعربي هي اعيانالجواهرالثابتة .

ولكلّ وجه لكنّالبرهان منّا دلّ على بقاءالقوّة الخياليّة التي هي آخرهذه

١ـ و عليها ينشأالنشأة الآخرة ـ د،ط

النشأةالأولى و اوّل النشأةالثانية [١] .

فالنفس اذا فارقت البدن و حملت المتخيّلة المدركة للصوَر الجسمانيّة فلها ان يدرك اموراً جسمانيّة ويتخيل ذاتها بصورتهاالجسمانيّة التى كانت يحسّ بها فى وقتالحيوة كما فيالمنام كانت يتصوّر بدنهاالشخصى و يحسّ به مع تعطّل هذه الحواس وركودها ، فان للنفس في ذاتها سمعاً و بصراً و ذوقاً و شمّاً و لمساً يدرك بهاالمحسوسات الغائبة عن هذاالعالم ادراكا جزئيّاً و يتصرّف فيها و هى اصل هذه الحواس الدنياويّة و مباديها الا انّ هذه في مواضع مختلفة لأنهاهيولانيّة يحملها هذاالبدن وهى فى موضع واحد لأنالنّفس حاملها و حامل ما يتصوّرها فاذا مات الأنسان و فارقت مع جميع ما يلزمها من قواهاالخاصّة بها و معها القوّة المتصوّرة فيتصوّر ذاته مفارقة عنالدنيا و يتوهّم نفسه عينالأنسان المقبورالذى مات على صورته و يجد بدنه مقبوراً مدرك [٢] الآلام الـواصلة اليه على سبيلالعقوبات الحسيّة على ما وردت بهالشرائع ، فهذا عذابالقبر .

وان كانت سعيدة يتصوّر ذاتها على صورة ملائمة ويصادفالأمورالموعودة، فهذا ثوابالقبر كما قال «صلىالله عليه وآله» : «القبر روضة" من رياض الجنّة او حفرة" من حفرالنّيران» .

ايّاك وان تعتقد هذهالأمور التى يراهاالأنسان بعد موتـه من احوالالقبر و احوالالبعث اموراً موهومة لا وجود لها فيالأعيان كما زعمه بعضالأسلاميّين المتشبّثين بأذيالالحكماء الغيرالممعنين فى اسرارالوحي والشريعة .

فان من يعتقد ذلك فهو كافر فيالشريعـة و ضال فى الحكمة بل امور القيامة اقوى فيالوجود واشدّ تحصّلاً فيالتجوهر من هذهالحسيات فان هذهالصوريوجد

١ـ يدركالآلام الواصلة .... د،ط ٢ـ فى اكثرالنسخالمخطوطة : آخر هذهالنشأة و اولالنشأة الثانية

في الهيولى[1] التي اخس الموضوعات .

والصور الاخروية اما مجردة او قائمة في موضوع النفس ولا نسبة بين الموضوعين في الشرف والخسّة فلا نسبة بين الصورتين في القوة والضعف على ان كليهما مدركان للنفس احدهما بواسطة الآلات الجسمانية والاخرى[1] بذواتها فعلى ما حقق الامر صح ان يقال ان الدنيا والآخرة حالتان للنفس وان يقال : ان النشأة الثانية عبارة عن خروج النفس الانسانية عن غبار هذه الهيئات البدنية كما يخرج الجنين من بطن امه .

وقد وقعت الاشارة سابقاً الى ان سبب الموت الطبيعي فعلية النفس و تجوهرها و تقلبها الى عالمها و اهلها و رجوعها الى الله او متنعمة مسرورة او معذبة منكوسة الرأس .

الاشراق الثامن

في ان الحكمة يقتضي بعث الانسان

بجميع قواه و جوارحه

ان كل قوة من قوى العقل[2] العملي للانسان يسرى من نفسه الى البدن فان النفس بمنزلة طير سماوي له اجنحة ورياش فالجناحان هما القوتان العلمية والعملية والرياش لكل من الجناحين هي القوى والفروع لها والبدن بمنزلة البيضة التي يخرج منه الطير فاذا حان وقت الطيران يطير بجناحه الى السماء ويحمل معه كل ريشة من رياشه فهذا[3] مثال النفس والغرض ان لكل قوة من قوى النفس كمال يخصها و لذة و الم

١ــ على ان كليتهما مدركتان... احديهما بواسطة......د،ط ــ ل،م

٢ــ ان كل قوة من قوى الانسان بما هو انسان يسرى من نفسه الى البدن...... د،ط

٣ــ فهذا هو مثال النفس.... د،ط... و اذا حان وقت... يطير بجناحيه .... ل،م ــ آ،ق

يناسبها كما مرّ و بحسب كلّ ما كسبته يلزم لها في الطبيعة الجزاء كما قرّره الحكماء من اثبات الغايات الطبيعيّة لجميع المبادي والقوى عاليّة كانت او سافلة .

«فلكلّ وجهة[3] هو مولّيها» ومن تحقّق[4] بهذا تيقّن بلزوم عود الكلّ ولم يشتبه عليه ذلك وهذا مقتضى الحكمة والوفاء بالوعد والوعيد و لزوم الجزاء على مايراه الحكماء من لزوم المكافاة في الطبيعة والمجازاة لامتناع وجود ساكن في الخليقة معطّل في الطبيعة وقد مرّ بيان انلا ساكن في الكون ، وان الكلّ متوجّه نحو الغاية المطلوبة ، الا ان حشر كل احد الى ما يناسبه و يقصده فللانسان بحسبه وللشياطين بحسبهم وللحيوانات بحسبها وللنباتات بحسبها كما قال سبحانه في حشر افراد ـ الانسان : «يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفداً ، و نسوق المجرمين الى جهنّم[5] ورداً» وفي الشياطين «فوربّك لنحشرنّهم[6] والشياطين» وفي الحيوان قوله : «واذا الوحوش حشرت[7] والطير محشورة كلّ له[8] اوّاب» و قوله: «وما من دابّة في الارض[9] ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم ما فرّطنا في الكتاب من شيء ثمّ الى ربّهم يحشرون» .

وفي النبات «وترى الارض هامدة فاذا انزلنا عليها الماء اهتزت و ربت وانبتت من كل زوج بهيج الى قوله وان الله يبعث[10] من في القبور» وفي حق الجميع «و يوم نسيّر الجبال[11] وترى الارض بارزة وحشرناهم فلم نغادر منهم احداً وعرضوا على ربّك صفّاً» وقوله : «انا نحن نرث الارض[12] ومن عليها و الينا يرجعون»

۳ـ س ۲، ی ۱٤۲
٤ـ ومن تحقق هذا ... د،ط
٥ـ س۱۹ـ ی ۸٦،۸۸
٦ـ س ۱۹، ی ٦۹
۷ـ س ۸۱، ی٥
۸ـ س۳۸، ی۱۸
۹ـ س ٦ ی ۳۸
۱۰ـ س ۲۲، ی ٥ ، ٦، ۷....
۱۱ـ س ۱۸، ی ٤٤، ٥٦
۱۲ـ س ۱۹، ی ٤۱

وقوله : «وكلُّ آتيهِ يوم‌القيامة[١٣] فرداً» وقوله : كما بدأنا اوّل خلق[١٤] نعيده» وقوله : «ائذا كنّا عظاما[١٥] و رفاتاً ائنّا لمبعوثون خلقاً جديداً ، قل كونوا حجارةً او حديداً او خلقاً مما يكبر في صدوركم» .

الاشراق التاسع

في سبب اختلاف الناس في كيفيّة المعاد .

واعلم انّ اختلاف اصحاب الملل والدّيانات في‌هذاالأمر وكيفيّته انّما هولاجل غموض هذه‌المسئلة العويصة و دقّتها و كثير من‌الحكماء كالشيخ‌الرئيس ومن في طبقته احكموا علم‌المبادي و تبلّدت اذهانهم في كيفيّة المعاد حتى رضيت‌نفسهم بالتقليد في هذه‌المسئلة المهمّة لغموضها حتى‌ان‌الكتب‌السماويّة المحكمة متشابهة آياتها في بيان هذاالمعنى ، مختلفة بحسب جليل‌النظر متوافقة بحسب‌النظر الدقيق .

ففي‌التوريّة «انّ اهل‌الجنّة يمكثون في‌النّعيم عشر الف‌سنة ثمّ يصيرون ملائكة وان اهل‌النار يمكثون في‌الجحيم كذا او زند منها ثمّ يصيرون شياطين» .

وفي‌الأنجيل : «ان‌الناس يحشرون ملائكةً لايطعمون ولايشربون ولاينامون ولا يتوالدون» .

وفي بعض آيات‌القرآن : انّ‌الناس يحشرون على صفة التجرّد والفردانيّة كقوله : «كلّ آتيه يوم‌القيامة فرداً[١٦]» وقوله : «كما بدءكم اول‌مرّة تعودون[١٧]» وفي بعضها على صفة‌التجسّم كقوله : «يوم يسحبون في‌النار على[١٨] وجوههم».

١٣ـ س ١٩، ى ٩٣
١٤ـ س ٢١ ، ى ١٠٤
١٥ـ س ١٧، ى ٥٢، ٥٣
١٦ـ س١٩، ى ٩٣
١٧ـ س ٧١ ، ى ٢٨
١٨ـ س٤٠، ى ٧٣ ـ س ٥٤، ى ٤٨ .

وكذلك سؤال ابراهيم الخليل عن الله تعالى[١] : «رب ارنی کیف تحیی الموتی» واستشكال عزير : «انى يحيى هذه[٢] الله بعد موتها» و حكاية اصحاب الكهف تبييناً لهذا الأمر كما قال تعالى : «وكذلك اعثرنا[٣] عليهم ليعلموا ان وعدالله حق».

فبعض هذه النصوص يدل على ان المعاد للأبدان و بعضها يدل على انه للأرواح والتحقيق ان الأبدان الأخروية مسلوب عنها كثير من لوازم هذه الابدان فان بدن الآخرة كظل لازم للروح او كعكس يرى فى مرئات كما ان الروح فى هذا البدن كضوء واقع على جدار ، او كصور منقوشة فى قرطاس ،

وقد كان شبه هذه الأخبار المنقولة عن الكتب السماوية واردة فى الأحاديث النبوية «على الصادع بها و آله الصلواة والتحية» كما هو المشهور بين اهل الحديث والرواية وفى كلام اساطين الحكمة وعظماء الفلسفة الذين اقتبسوا انوار علومهم بالرجوع الى حامل الوحي والكتاب دون متأخريهم المقتفين على طريقة البحث والتكرار غير المقتفين آثار الأنبياء فى كشف الأنوار مثل ما ذكرناه .

قال سقراط معلم افلاطن الالهى[٤] «واما الذين ارتكبوا الكباير فانهم يلقون فى طرطاوس [٥] [طرطارس] ولا يخرجون منه ابداً .

واما الذين ندموا على ذنوبهم مدة عمرهم و قصرت آثامهم عن تلك الدرجة فانهم يلقون فى طرطاوس سنة كاملة يتعذبون ثم يلقيهم الموج الى موضع ينادون منه : خصومهم يسئلونهم الاحضار على القصاص لينجوا من الشرور فان رضوا عنهم والا اعيدوا الى طرطاوس ولم يزل ذلك دابهم الى ان يرضى خصومهم عنهم .

١ــ سورة ابراهيم . ٢ــ س ٢ ى ٢٦ ٣ــ س١٨، ى ٢٠

٤ــ قوله : طرطاوس. والظاهر انه طرطارس (Tartaros) شئ شبيه الدوزخ (Hades) دردور : الماء الذى تدور ولخاف فيه

٥ ـ فى الماخذ الموجودة فى الكتب الحديثة : طرطارس.

والذين كانت سيرتهم فاضلة يتخلصون من هذه المواضع من هذه الارض ويستريحون من هذه المحبس و يسكنون الأرض النّقيّة » .

قال المترجم : «طرطاوس شقّ كبير و اهوية تسيل اليها الأنهار على انّه يصفه بما يدلّ على التهاب النيران و كأنّه يعني به البحر او قاموساً فيه دردور» ١ .

وقال استاد الفلاسفة في كتاب اثولوجيا: « انّ النفس٢ اذا سلكت من السّفل علواً ولم يبلغ الى العالم الأعلى بلوغاً تامّاً وقفت بين العالمين وكانت بين الأشياء العقليّة والحسيّة متوسطة بين العقل والحسّ غير انّها اذا ارادت ان يسلك علواً سلك باهون سعي ولم يشتدّ عليها ذلك بخلاف ما اذا كانت في العالم السّفلي ثمّ ارادت الصّعود الى العالم العقلي فان ذلك مما يشتدّ عليها .

الشّاهد الثّاني

في احوال الآخرة بوجه تفصيليّ

و فيه اشراقات

الأول : في حقيقة الموت .

يجب ان يعلم : انّ الموت حقّ لأنّه امر طبيعي منشأه اعراض النفس عن عالم الحواس واقبالها على الله و ملكوته وليس هو امراً يعدمك بل يفرّق بينك وبين ما هو غيرك وغير صفاتك اللازمة ، لأنّ القواطع قائمة على ان محلّ الحكمة لا ينعدم

١ــ دردر : الماء الذي يدور و يخاف فيه الغرق...ض

٢ــ اثــولوجيا .

كما في الحديث النبوى «خلقتم للبقاء لاللفناء» وفي الحديث ايضاً : «الأرض لا تأكل محل الايمان» و في الكتاب «احياء عند ربهم يرزقون فرحين بما آتاهم‌الله»

الاشراق الثانى

في ماهية القبر و عذابه وثوابه

واعلم ان للانسان الكامل في ايام كونه الدنياوى اربع حياتات : النباتية والحيوانية والنطقية والقدسية ثنتاها [۲] دنياويتان و ثنتاها اخرويتان .

مثال ذلك ، الكلام فان له حيوة امتدادية تنفسية هي بمنزلة‌الطبيعة النباتية و حيوة صوتية لفظية هي بمنزلة‌الحيوانية و حيوة معنوية هي بمنزلة‌الانسانية و حيوة حكمية هي بمنزلة‌الروح‌الالهي.

فاذا خرج‌الكلام من جوف‌المتكلم و دنياه دخل الى باطن‌السامع و اخراه فورد اولاً في منزلة صدره ثم الى قلبه فاذا ارتحل من عالم‌التكلم والحركة الى عالم‌السمع والادراك انقطعت عنه‌الحيوتان الاوليان لانه انقطع‌النفس وعدم‌الصوت فلا يخلو حاله بعدذلك عن احدالامرين لانه اما في روضة من رياض‌الجنة وذلك اذا وقع في صدر منشرح بانوار معرفة‌الله و الهامات ملائكة فيكون قرين ملائكة الله و عباده الصالحين الزائرين لهذالقبر واما في حفرة من حفرالنيران و ذلك اذا وقع في صدر ضيق حرج مشحون بالشرور والآفات موطن للشياطين والظلمات ومورد للعنة‌الله و مقته مخلداً في‌العذاب .

فان من‌البواطن والصدور ما ينزل فيه لزيارته كل يوم الوف من‌الملائكة والانبياء والاولياء لغاية صفائه فهو كروضة‌الجنان .

۱ـ س۲ ، ی ۱۶۳

۲ـ الثنتان دنياويتان و الثنتان اخرويتان ... ،ط

ومن‌البواطن ما يقع فيه كلُّ يوم ألف وسواس و كِذب و فحش وخصومة و مجادلة مع‌الناس فهو منبع‌المقت والغصّة والعذاب الأليم فهو بعينه من‌الضيق والظلمة والوحشة كحفرة من حفرالنيران لقوله تعالى: «من شرح بالكفر صدراً فعليهم غضب من‌الله ولهم[1] عذاب اليم».

فكذلك‌الانسان اذا مات وارتحل عن هذاالعالم فقد بقيت له حيوتان اخرويتان ان كان من اهلها وانقطعت عنه حيواته النباتية والحيوانية وانما قلنا: انقطعت . موضع : انعدمت . لأنّ‌التحقيق أن ما وجد من‌الأشياء فلا يمكن انعدامه بالحقيقة والا فيلزم ان يكون قد خرج وزال عن علم‌الله سبحانه و قد قال: «و ما يعزب[2] عن علمه مثقال ذرة في‌الارض ولا في‌السماء» ومعلوم انّ للجسد وجوداً كما للنفس؛ وللقالب تكوّناً كما للقلب.

فاعلم ان لكل منها قبراً حقيقياً فقبرالحيوة الجسدانية النباتية والحيوانية هو مقدار تكوّنهما التدريجي و مدة تقلّبها الاستكمالي في دارالدنيا و هي مقبرة ما في علم‌الله من صورالأكوان الحادثة الموجودة سابقاً ولاحقاً في علمه‌تعالى ورودها في مقابر هذه‌الدنيا . و بعد صدورها عنها .

فاشير الى هذه‌القبلية في قوله صلى‌الله عليه وآله: «خلق‌الأرواح قبل‌ـ الأجسام (الأجساد. خ،ل) بألفي عام» و الى هذه‌البعدية بقوله تعالى: «و الى‌الله ترجع‌الأمور[3]» و اليهما جميعاً بقوله تعالى: «كما بدأكم تعودون[4]».

واما قبرالنفس والروح فالى مأوى‌النفوس و مرجع‌الأرواح كل يرجع الى اصله: «انّا لله و انّا اليه راجعون[5]».

١ـ س ١٦، ى ١٠٨ ٢ـ س ١٠، ى ٦٢ و س ٣٤، ى ٣
٣ـ س ٨، ى ٢٦ ٤ـ س٢٨، ى ١٥١ ٥ـ س٢، ى ١٥١

فالله سبحانه ابدع بقدرته الكاملة دايرة العرش بعقلها و نفسها فجعلها مأوى القلوب والأرواح و انشأ بحكمته البالغة نقطة الفرش وجعلها مسكن الطبايع والاجساد ثم امر بمقتضى قضائه الأزلى و صوره الاسرافيلى لتلك الارواح والقلوب العرشية ان تعلقت بالقوالب والأبدان الفرشية ثم امر بقدر الحتمي ان تقبل قابلية هذه القوالب والأجساد واستمدادهما شطراً من الأزمنة هذه القلوب والأرواح كما شاءالله فاذا بلغ كتاب اجل الله الذى هو آت و قرب الوعد للممات والملاقاة للحيوة رجعت الأرواح قائلين «انالله وانا اليه راجعون[1]» وعادت الأشباح الى التراب الرميم «منها خلقناكم[2] وفيها نعيدكم» .

واما الأرواح الكدرة الظلمانية المنكوسة والنفوس الشقية التى «كفرت بانعم الله فاذاقها الله لباس الجوع[3] والخوف» فقصدت مع اثقالها واوزارها من حضيض العرش الى جهة الفرش باجنحة مقصوصة و قلوب مقبوضة و ايدى مغلولة بحبائل التعلقات و ارجل مقيدة بقيود الشهوات «وكلمة خبيثة اجتثت[4] من فوق الارض مالها من قرار» فصاروا منكوسين معلقين بين الفرش والعرش «ولو ترى اذ المجرمون[5] ناكسوا رؤسهم عند ربهم» فظهر ان الموت وارد على الأوصاف لا على الذوات لأنه تفريق لا اعدام و رفع .

وان المقابر بعضها عرشية و بعضها فرشية فالأولى للسابقين المقربين والثانية اما روضة من الجنان او حفرة من النيران «كما بدئكم تعودون » ، «فريقاً هدى و فريقاً حق عليهم الضلالة» والعرش مقبرة الأرواح العرشية «اول ما خلق الله جوهر» الحديث والفرش مقبرة الأجساد الفرشية «كما بدئنا اول خلق نعيده».

١ـ س ٢، ى ١٥١ ٢ـ س ٢٠، ى ٥٧

٣ـ س ١٦، ى ١١٢ ٤ـ س ١٤، ى ١١٢ ٥ـ س ٣٢، ى ١٢

الاشراق الثالث

في التنبيه على ما ذكر بوجه عقلى[1]

اعلم ان البدن المحسوس امر مركّب من جواهر متعدّدة ظهرت من اجتماعها الابعاد الثلاثة مع طبيعة لها اعراض لازمة اومفارقة والطبيعة قدمر[2] انها امرزماني وهي مع اعراضها الزمانيّة لايبقى زمانين «بل هم في لبس من خلق جديد» .

ثم اذاانتهى الأجل والتأليف قد بطل، رجع كلّ جوهر من جواهره الى عالمه والجوهر قائم بذاته والعرض قائم بغيره فلا يجوز له الانتقال من موضع الدنيا الى موضع الآخرة كيف والأعراض المحسوسة من الكمّ والكيف والوضع وغيرها متغيّرة مستحيلة لأنها تابعة للطبيعة و هي مستحيلة سايلة لا يمكن بقاؤها في دار القرار و انتقالها بعينها من دار الفناء الى دار البقاء .

فالعرض الذي شأنه التجدّد والتدرّج شيئاً فشيئاً كالحركة وما يقع فيها والزمان الذي يطابقها و يوازيها لايجوز ان يرتحل من هذاالعالم الى عالم الثبات والبقاء والا لكانت للحركة حركة و للموت موت فيلزم ان يكون الديمومة زوالا وينقلب الآخرة دنيا والحيوة موتاً والحقية بطلاناً والكلّ مستحيل .

فثبت ان عالم الآخرة غير عالم الدنيا وهو عالم تامّ لا ينتظم مع هذاالعالم في سلك واحد ولا احدهما من الآخر في جهة واحدة او في اتصال واحدزماني اومكاني

نعم الآخرة محيطة بالدنيا احاطة معنويّة لا كاحاطة الحقّة بالدرّة بل كاحاطة الروح بالجسم .

ومحصّل القول : ان الموت اذا فارق بين جواهر هذه الأجسام الدنياوية

١ـ س٧ ، ي٢٨ ٢ـ س ٢١، ي ١٠٤

و تلاشي التركيب بقي الجواهر المفردة و اضمحلت الهيئآت و الأعراض ثم اذا جاء وقت العود بامرالله رکّب الجسم من تلك الجوهر تركيباً لا يقبل الفساد فيكون الجسم الأخروي مجرد جواهر بلا اعراض هذه الدنيا ولم يكن له صفات مستحيلة زائلة حاصلة من انفعال المواد ، و مدّة هذا الاضمحلال الى وقت العود ، زمان القبر و حالة البرزخ التى هى حالة [1] بين الموت و الحيوة الثانويّة مثل حالة النايم لقوله صلّى الله عليه و آله : «النوم اخ الموت» .

الاشراق الرابع
في الاشارة الى عذاب القبر [2]
بما ذكره بعض علماء الاسلام

كل من شاهد بنور البصيرة باطنة في الدنيا لرأه مشحوناً بانواع المؤذيات و السّباع مثل الشهوة و الغضب و المكر و الحسد و الحقد و الكبر و الرّياء و العجب وهي التى لايزال يفرسه [3] وينهشه ان سهى عنها لحظة، الا ان اكثر الناس محجوب العين عن مشاهدتها فاذا انكشف الغطاء و وضع في قبره عاينها و قد تمثلت بصورها و اشكالها الموافقة لمعانيها فيرى بعينه الحيّات و العقارب قد احدقت به وانّما هي ملكاته و صفاته الحاضرة الآن في نفسه وقد انكشف له صورها الطبيعيّة فان لكلّ معنىً صورةً يناسبه و في الحديث عنه صلّى الله عليه و آله : «انّما هي اعمالكم تردّ اليكم» فهذا عذاب القبر ان كان شقيّاً و يقابله ان كان سعيداً .

فبالموت يتجرّد النفس عن البدن وليس يصحبها شيء من الهيئآت البدنيّة وهي عند الموت عارفة بمفارقة البدن عن دار الدنيا مدركة ذاتها بقوّتها الوهميّة عين الانسان

۱ـ هي حائلة بين ... د،ط ـ آ،ق
۲ـ في الاشارة الى ماذكره بعض علماء الاسلام في عذاب القبر
۳ـ يفترسه و... ان سهي منها بلحظة ... د،ط

المقبور الذى مات على صورته كما كان فى‌الرؤيا يشاهد نفسها على صورتها التى كانت فى‌الدنيا بعينها و يشاهدالامور مشاهدة عيان بحسّها الباطنى فيرى بدنها مقبورة و يشاهدالآلام الواصلة اليها على سبيل‌العقوبات الحسيّة على ما وردت به الشرايع الحقّة وهذا عذاب‌القبر وان كانت سعيدة فيتخيّل ذاتها وصور اعمالها وتتايج ملكاتها و ساير المواعيد النبويّة فوق ما كانت يعتقدها من‌الجنات والحدائق والحور العين والكأس من‌المَعين و هذا ثواب‌القبر .

فالقبر الحقيقى هذه‌الهيئآت و عذابه و ثوابه ما ذكرناه .

الاشراق‌الخامس

فى البعث

واماالبعث فهو خروج‌النفس عن غبار هذه‌الهيئآت المحيطة بها كما يخرج الجنين من‌القرارالمكين وقد وقعت‌الاشارة الى ان : دنياك و آخرتك حالتاك قبل الموت و بعده و بعثك قدومك الى‌الله‌تعالى و مثولك بين‌يديه امافرحاناً بلقائه و امّا كارهاً له ومن احبّ لقاءالله احبّ الله لقائه ومن كره لقاءالله كره‌الله لقائه .

الاشراق‌السادس

فى‌الحشر

قد بيّنا ان نوع‌الانسان بحسب هذه‌الفطرة الهيولانيّة والنشأة‌الحسيّة واحدٌ؛ و اما بحسب ما يتصور نفسه و يتجوهر به عقله‌المنفعل و يخرج الى‌الفعل فى علومه‌و ملكاته يصير انواعاً مختلفةً و يحشر اليها .

فحشرالخلايق على انحاء مختلفة حسب اعمالهم و ملكاتهم فلقوم على سبيل

الوَفد: «يوم َنحشر المتّقين[1] الى الرحمن َوفداً» ولقوم على سبيل الورد : «ونسوق المجرمين[2] الى جهنم ِورداً» ولقوم على وجه التعذيب : «ويوم ُيحشر اعداء الله[3] ِالى النار» و لقوم : «و نحشر المجرمين[4] يومئذ ُزرقا» ولقوم: «ونحشره يوم القيامة ِاعمى[5]» ولقوم «ِاذ الاغلال[6] فى َاعناقِهم والسلاسل ُيسحبون فى الحَميم ثمَّ فى النار يُسجرون» .

وبالجملة لكلٍّ واحد ِالى غاية سعيه و عمله وما يحبُّه حتى انه لو احبَّ َاحَدكم حجراً يُحشر معه .

فان تكرر الافاعيل يوجب حدوث الملكات فكلُّ ملكة تغلب على الانسان فى الدنيا َتتَصوَّر فى الآخرة بصورة تناسبها «كلٌّ يعمَل[7] على شاكِلَته» .

ولا شكَّ ان افاعيل الاشقياء المُدبِرين انّما هى بحسب هممهم القاصرة النازلة فى مراتب البرازخ الحيوانيّة و تصوراتهم متصورَة على اغراض بهيميّة او سبُعيّة تَغلب على نفوسهم فلا جرم يحشرون على صور تلك الحيوانات فى القيامة لقوله : «و ِاذا الوحوش[8] حُشِرَت» وفى الحديث : «يُحشَر بَعض الناس على صورة َتحسُن عندها القِرِدَة والخَنازير» .

حِكمةٌ مشرقيّة

ان فى باطن كلِّ انسان وفى اهابه : حيواناً انسانياً بجميع اعضائه و حواسّه و قُواه و هو موجود الآن ولا يموت بموتِ البدن العنصرى اللّحمى بل ُهوَ الّذى

۱– س ۱۹، ى ۸۸
۲– س۱۹، ى ۸۶
۳– س٤١، ى ۱۸
٤– س ۲۰، ى ۱۰۲
٥– س ۲۰، ى ۱۲٤
٦– س ٤۰ ى ۷۳
۷– س ۱۷ ، ى ۸٦
۸– س ۸۱، ى٥

يحشر يوم‌القيامة و يحاسب و هوالذي يثاب و يعاقب .

و حيوته ليست كحيوة هذاالبدن عرضيّة واردة عليه من الخارج و انّما حيوته كحيوةالنفس ذاتيّة ، و هو حيوان متوسّط بين‌الحيوان العقلي والحيوان الحسي يحشر في‌الآخرة على صور اعماله‌و نيّاته و لهذا يرجع و يأوّل معنى‌التناسخ الواردة في مذاهب‌الأقدمين من‌الحكماء المعظّمين كافلاطن و سقراط و فيثاغورث و غيرهم من‌الأساطين و كذا ما ورد في‌الشّرايع الحقّة كما مرّت الاشارة اليه .

الاشراق‌السابع

في ارض‌المحشر

هي هذه‌الأرض التي في‌الدنيا ، الّا انّها « يتبدّل غيرالأرض[1] فتمدّ مدّ الأديم» و تبسط «فلا ترى فيها عوجاً ولا امتا[2]» .

تجمع فيها جميع‌الخلايق من اول‌الدّنيا الى آخرها لأنّها اليوم مبسوطة على قدر يتّسع‌الخلايق كلّها[3].

ومعنى مدّها و بسطها لاينكشف‌اليوم الّا لذوي‌البصائر الثاقبة ومن اطلق‌الله حقيقته عن قيدالزمان والمكان يعرف : ان‌مجموع‌الزمان وما يطابقه كساعة واحدة هي شأن واحد من شئون‌الله مشتمل على شئون التجلّيات الواقعة في كلّ يوم وساعة و كذا مجموع‌الأمكنة الواقعة في كل‌وقت ، فكما اتصلت الآنات في نظر شهوده ، اتّصلت الأمكنة التي في كل آن ، فعلى‌هذاالقياس اتّصلت‌الأرض‌الموجودة‌الآن مع‌الأراضي‌الموجودة في‌الآزال والآباد فهكذا يصير الاراضي كلها ارضاً واحدة‌فيها الخلايق كلّها عند شهودالملائكة والنبيين‌والشّهداء ، كما قال‌الله‌تعالى «واشرقت

۱ـ س ۱۴ ی ۴۹ ۲ـ س۲۰ ی ۱۰۶ ۳ـ يسع‌الارض ... م‌ل

الارض[1] بنور ربها ووضع الكتاب وجيء بالنبيين والشهداء و قضى بينهم بالحق وهم لا يظلمون» ووضع الموازين في ارض المحشر لكل مكلف ميزان يخصه .

الاشراق الثامن

في الصراط

قد علمت من تضاعيف ما ذكرناه ان لكل شيء حركة جبلية و عبادة فطرية و للانسان مع تلك حركة[2] اخرى ارادية في طلب ما يظنه خيراً و كمالاً و هذا المعنى مشاهد لمن انكشف النقاب عن بصيرته في اكثر الموجودات و خصوصاً في الانسان لسعة دايرة وجوده و عظم قوسه الصعودي فان لكل شخص منه من ابتداء حدوثه الى منتهى عمره انتقالات جبلية وحركات طبيعية استدادية فاول نشأة الانسان بحسب جسمه و قالبه ، قوة استعدادية ثم صورة طبيعية شأنها حفظ المزاج للتركيب ثم صورة معدنية لمادة بدنه منمية لها الى كمال النشو ، ثم صورة حيوانية يدرك المحسوسات و يتحرك بالارادة وهذا آخر درجات الصور الحسية .

واول درجات الصور العقلية قوة يسمى عند الحكماء بالعقل المنفعل ثم ينتقل من صورة الى صورة حتى يتصل بالعالم العقلي ويلحق بالملاء الاعلى ان ساعده التوفيق او يحشر مع الشياطين والحشرات في عالم الظلمات ان ولاه الطبع والشيطان وقارنه الخذلان .

فاول ما اقتضت النفس هو تكميل نشأتها الحسية و تعمير هذا القالب ليكون مسكناً لقواها و معسكراً لجنودها ، ثم اذاكملت هذه النشأة وعمرت هذه المملكة

۱ـ س ۴۳۹ ی ٦۹

۲ـ وللانسان مع ذلك حركة ارادية... ل،م ـ م،ن ـ آ،ق.

وقويت جنودها اخذت فی تحصيل نشأة ثانية و منزل آخر فتوجّهت الی عالم آخر هو اعلی من هذا العالم و اشرف و اقرب الی بارئها فهذا معنی صراط الله الّذی فطر عليه الخلق فالاستقامة عليها والتثبّت فيها هو الّذی اراده الله من عباده و ارسل لاجله رسوله اليهم لقوله : «وانك لتهدی الی صراط مستقيم صراط الله الذی له ما فی السّموات [1] وما فی الارض» والانحراف عنه يوجب السّقوط عن الفطرة والهوی الی جهنّم التی قيل لها : «هل امتلأت [2] وتقول هل من مزيد» .

وهو ادق من الشّعر و احدّ من السيف لأن كمال الانسان فی سلوكه الی الحق منوط باستكمال قوّتيه اما العلميّة فبحسب اصابة الحق فی الانظار الدقيقة التی هی ادقّ من الشعر فی المعالم الالهيّة .

واما العمليّة فبحسب توسّط القوّة الشّهوية والغضبيّة والفكريّة فی الاعمال لتحصيل ملكة العدالة و هی احدّ من السيف .

فللصّراط المستقيم وجهان : احدهما ادق من الشعر والآخر : احدّ من السيف والانحراف عن الوجه الاول يوجب الهلاك «ان الذين لا يؤمنون [3] بالآخرة عن الصّراط لناكبون» والوقوف علی الوجه الثانی يوجب الشق والقطع و اليه اشير بقوله تعالی [4] «يقفون فی الحميم» وقوله تعالی : «ولا تركنوا الی الّذين [5] ظلموا فتمسّكم النار» و قوله تعالی : «اثاقلتم الی الارض ارضيتم [6] بالحيوة الدنيا من الآخرة» و قوله تعالی حكاية عن النبی صلّی الله عليه وآله : «ان هذا صراطی [7] مستقيما فاتّبعوه» ای مرّوا علی الصّراط الآخرة مستويا من غير انحراف و ميل وفی الخبر عنه صلی الله

١ـ س ٤٢، ی ٥٢
٢ـ س ٥٠، ی ٢٩
٣ـ س ٢٣، ی ٧٦
٤ـ س ٤٠، ی ٧٢
٥ـ س ١١، ی ١١٥
٦ـ س ٩، ی ٣٨
٧ـ س ٦، ی ١٥٤ .

عليه‌وآله «يمرّ المؤمن على الصّراط كالبرق» وورد ايضاً «ان الصّراط يظهر يوم القيامة للأبصار على قدر نور المارّين عليه فيكون دقيقاً فى حق بعض و جليلاً فى حق آخرين» .

و يصدق هذا الخبر قوله تعالى : «نورهم يسعى بين ايديهم و بأيمانهم»[8] والسّعى مشى وما ثمّة طريق الاّ الصّراط.

وانما قال : بأيمانهم لأنّ المؤمن فى الآخرة لا شمال لـه كما انّ الكافر لا يمين لـه .

وبالجملة النور هو نور القوّة النّظريّة و بحسبه يمشى الانسان طريق الحقّ بقوّته العمليّة فهذه الآية قد جمعت فايدة الخبرين المذكورين .

فالصّراط المستقيم هو الوسط الحقّ بين الأطراف ولا عرض له و لذلك ليس فى قدرة البشر الاستقامة عليه الاّ من شاءالله .

وقال النبى صلى‌الله عليه و آله : «شيّبتنى سورة هود لمكان: فاستقم كما امرت[9]» فلاجرم يرد امثالنا النار ورداً «ما» لقوله تعالى : «ان منكم الاّ واردها ، كان على ربّك حتماً مقضيّاً[10]» .

كشفٌ ملكوتىٌّ

اعلم ان الصراط المستقيم الّذى اذا سلكت اوصلك الى الجنّة هو صورة الهدى الّذى انشأته لنفسك مادمت فى عالم الطبيعة من الأعمال القلبيّة فهو فى هذه الدار كساير المعانى الغايبة عن الحواسّ لايشاهد له صورة حسيّة فاذا انكشف غطاء الطبيعة بالموت يمدّ لك يوم القيامة جسراً محسوساً على متن جهنم اوله فى الموقف وآخره

۸– س ۵۷، ی ۱۲   ۹– س ۱۱، ی ۱۱٤   ۱۰– س ۱۹ ، ی ۷۲

على باب‌الجنّة [1] يعرف من يشاهده انه صنعتك و بنائك و يعلم انّه قد كان فى‌الدنيا جسراً ممدوداً على متن جهنم طبيعتك‌التى‌قيل لها : «هل امتلأت وتقول [2] هل مزيد» ليزيد فى طولك و عرضك و عمقك «من‌ظلّ ذى [3] ثلاث شعب» اذ كان جسمك ظلّ حقيقتك و هو ظلّ غير ظليل «لا يغنيها من‌اللهب [4]» لهب الطبيعة بل هوالذى يقودها الى لهب الشهوات و توقد فيها نارها فالكامل من يطفى نارها بماءالتوبةو ماءالعلم فى‌الموطن الذى فيه قوّة قبول‌الأعمال والطاعات قبل قيام نشأةالمجازاة.

الاشراق التاسع
فى نشرالكتب والصحايف

كل ما يدركه الانسان بحواسّه يرتفع منها اثر الى‌الروح و يجتمع فى‌صحيفة ذاته و خزانة مدركاته و هو كتاب منطو اليوم عن مشاهدة الأبصار فيكشف [5] له بالموت ما يغيب عنه فى حال‌الحيوة مما كان مسطوراً فى‌كتاب لايجلّيها الا [6] لوقتها [6] وقد مرّ انّ رسوخ‌الهيئآت و تأكدالصّفات وهوالمسمّى عند اهل‌الحكمة‌بالملكة وعند اهل‌النبوّة والكشف بالملك والشيطان يوجب خلودالثواب والعقاب .

فعلم ان‌الآثارالحاصلة من‌الأفعال والأقوال فى‌النفوس بمنزلة النقوش‌الكتابيّة فى‌الألواح «اولئك كتب فى [7] قلوبهم الايمان» و هذه‌الألواح النفسيّة يقال لها صحايف‌الأعمال و هذه‌النقوش والصور كما يفتقر الى قابل‌يقبلها يفتقر الى ناقش و مصوّر فالمصوّرون والكتّاب هم‌الكرام‌الكاتبون وهم طائفتان : ملائكة

١ـ يعرف من مشاهدته انه صنعك... دهط
٢ـ س ٥٠، ى ٢٩
٣ـ س٧٧، ى ٣٠
٤ـ س٧٧، ى ٣١
٥ـ نكشف له‌بالموت ... دهط
٦ـ لايجليها لوقتها الا هو
٧ـ س٥٨، ى ٢٢

اليمين و ملائكةالشمال «اذ يتلقى [8] المتلقيان عن‌اليمين وعن‌الشمال» و في‌الخبر «كل من عمل حسنة يخلق‌الله منها ملكاً يثاب به ومن‌اقترف سيئة يخلق‌الله منه شيطاناً يعذب به» : «ان‌الذين قالوا ربناالله‌ثم [9] استقاموا تتنزل عليهم‌الملائكة» الآية .

وفي مقابله «هل انبئكم على من تنزل‌الشياطين [10] الآية وكذلك «ومن يعش عن ذكرالرحمن نقيض له شيطانا [11] فهو له قرين» وانما يخلد اهل‌الجنة في‌الجنة واهل‌النار في‌النار بالثبات والدوام الحاصلين‌في‌الاخلاق والملكات لابآحاد الاعمال فكل من فعل مثقال ذرة من خير او شر يرى اثره مكتوباً في صحيفة ذاته او صحيفة اعلى منها و هو نشرالصحايف و بسطالكتب فاذاحان وقت ان‌يقع بصره على وجه ذاته عند كشف‌الغطاء و رفع شواغل ما يورده هذه‌الحواس المعبر عنه بقوله تعالى : «و اذاالصحف [12] نشرت» فيلتفت الى صفحة‌باطنة وصحيفة قلبه فمن كان في غفلة عن ذاته و حساب سره يقول عند ذلك : «ما لهذاالكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصيها و وجدوا ما عملوا حاضراً ولايظلم ربك احداً [13]» .

و منشأ ذلك كما مر مراراً ان‌الدارالآخرة هي دارالحيوة والادراك لقوله تعالى. «و ان [14] الدارالآخرة لهي‌الحيوان» .

و مواد اشخاصها هي‌التأملات‌الفكرية والتصورات الوهمية فيتجسم ـ الاخلاق والنيات في‌الآخرة «يوم تبلى السرائر [15]» كمايتروح الاعمال والافعال

۸ــ س۵۰، ی ۱۶ ۹ــ س۴۱، ی ۳۰ ۱۰ــ س۲۶ ، ی ۲۲۱
۱۱ــ س ۴۳، ی ۳۵ ۱۲ــ س۸۱، ی ۱۰
۱۳ــ س ۱۸، ی ۴۷ ۱۴ــ س۲۹، ی ۶۴
۱۵ــ س ۸۶، ی ۹

في الأولى والفعل هاهنا مقدّم على الملكة وهناك بالعكس قال سبحانه في قصّة ابن نوح : «إنّه عمل غير صالح [۱]» وفي الخبر : «خلق الله الكافر من ذنب المؤمن» .

وفي كلام فيثاغورث : «اعلم انّك ستعارض لك في أقوالك و افعالك و افكارك و سيظهر لك من كلّ حركة فكريّة او قوليّة او فعليّة ، صور روحانية و جسمانية فان كانت الحركة غضبية او شهويّة صارت مادّة لشيطان يؤذيك في حيوتك و يحجبك عن ملاقاة النور بعد وفاتك و ان كانت الحركة عقليّة صارت ملكاً تلتذّ بمنادمته في دنياك و تهتدي بنوره في آخرتك [۲] الى جوار الله و كرامته .

فاذا انقطع الانسان عن الدنيا و تجرّد عن مشاعر البدن وكشف عنه الغطاء يكون الغيب له شهادة والسرّ علانية والخبر عياناً فيكون حديد البصر قارياً لكتاب نفسه بقوله سبحانه : «فكشفنا عنك غطائك فبصرك [۳] اليوم حديد» و قوله : «و كل انسان الزمناه طائره في عنقه ونخرج له يوم القيامة كتاباً يلقيه منشوراً اقرء كتابك كفى [٤] بنفسك اليوم عليك حسيباً» .

فمن كان من اهل السّعادة واصحاب اليمين و كان معلوماته اموراً مقدّسة «فقد اوتى كتابه بيمينه» من جهة علّيّين ، «إنّ كتاب الابرار [٥] لفي علّيّين وما ادراك ما علّيّون كتاب مرقوم يشهده المقرّبون» و من كان من الاشقياء المردودين وكان معلوماته مقصورة على الجرميّات فقد اوتى كتابه من جهة سجّين «إنّ الفجّار [٦] لفي سجّين» لكونه من المجرمين المنكوسين لقوله : «ولو ترى اذ المجرمون ناكسوا رؤسهم [۷] عند ربّهم» .

۱ــ س ۱۱، ی ٤۸

۲ــ في اخرتك ... خ‌ل . آ، ق ــ د، ط ــ ل، ب .

۳ــ س ۵۰، ی ۲۱ .

٤ــ س ۱۷، ی ۱٤

۵ــ س ۸٦، ی ۷

٦ــ س ۸۳، ی ۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱

۷ــ س ۸۳، ی ۷

الاشراق العاشر
فی الحساب و المیزان

لعلك قد تنبهت من الاصول التی کررنا ذکرها : ان کل مکلف یری[1] یوم الآخرة حاصل متفرقات حسناته و سیئاته و یصادف جامع کل دقیق و جلیل من افعاله فی کتاب «لا یغادر صغیرة ولا کبیرة [1] الا احصیها ، و وجدوا ما عملوا حاضرا ولا یظلم ربك احدا» .

والحساب عبارة عن جمع تفاریق المقادیر والاعداد و تعریف مبلغها و فی قدرة الله ان یکشف فی لحظة واحدة للخلایق حاصل حسناتهم وسیئاتهم «وهو اسرع الحاسبین [2]» و یعرف ایضا کل احد مقدار عمله بمعیار صحیح یعبر عنه بالمیزان وان لم یسا و میزان العلوم والاعمال ، موازین الاجرام والاثقال ، کما لا یساوی میزان الفلسفة وهو المنطق میزان الارتفاعات والمواقیت وهو الاسطرلاب و میزان الدوایر والقسی و هو الفرجار و میزان الاعمدة و هو الشاقول و میزان الخطوط و هو المسطر و غیرها من الموازین کالعروض للشعر والحس والخیال لبعض المدرکات والعقل الکامل للکل وبالجملة یکون میزان کل شیء من جنسه [3] .

الاشراق الحادی عشر
فی معنی النفخ

قال سبحانه : «ونفخ فی الصور[4]» ولما سئل النبی «صلی الله علیه و آله» عن ـ

١ـ س٣٢، ی١٢

٢ـ س ١٨، ی ٤٧

٣ـ میزان کل شیء یکون من جنسه . آ،ق ـ د،ط ـ م،ن

٤ـ س ٦، ی٦٢

الصور ، ما هو ؟ فقال : «قرن» من نور التقمة اسرافيل» فوصف بالسّعة والضيق واختلف في ان اعلاه ضيق و اسفله واسع او بالعكس و لكل وجه».

والصور بسكون الواو و قرء بانفتاحها ايضاً: جمع الصورة ، والنفخة نفختان نفخة يطفي النار و نفخة يشعلها .

قال تعالى : «و نفخ في الصور [1] فصعق من في السموات ومن في الارض الا من شاءالله» ثم نفخ فيه اخرى [1] «فاذا هم قيام ينظرون» فاذا تهيّأت هذه الصور كانت فتيلة استعدادها كالحشيش المحترق و هو الاستعداد لقبول الارواح كاستعداد الحشيش بالنار التي كمنت فيه لقبول الاشتعال والصور البرزخية كالسّرج مشتعلة بالارواح التي فيها ، فينفخ اسرافيل نفخة واحدة فيمرّ على [1] تلك الصور فيطفيها و تمرّ النفخة التي تليها و هو الاخرى [1] على الصور المستعدة للاشتعال و هي النشأة الاخرى [1] فيشتعل بارواحها «فاذاهم [2] قيام ينظرون» فيقوم تلك الصور احياء ناطقة بما ينطقها الله .

فمن ناطق بالحمد لله و من ناطق يقول: «من بعثنا من مرقدنا [3]» ومن ناطق بـ «الحمد لله الّذي احيانا بعد ما اماتنا [4] و اليه النّشور» .

و كلّ ينطق بحسب علمه و حاله و ماكان عليه و نسي حاله في البرزخ ويتخيّل ان ذلك منام كما يتخيّله المستيقظ ، وقد كان عندموته وانتقاله الى البرزخ كالمستيقظ هناك وانّ الحيوة الدنيا كانت له كالمنام و في الآخرة يعتقد في امر الدنيا والبرزخ انّه منام في منام .

١ـ س٣٩، ي٦٨ قوله : الا من شاء الله.اي الذي قامت قيامته في هذه النشأة لفناءه في الحق وبقائه و صحوه به بعد محوه لايؤثر فيه نفخ الصور. قال علي عليه السلام: «لوكشف الغطاء مازددت يقيناً» .

٢ـ س ٣٩، ي٦٨ ٣ـ س٣٦، ي٥٢ ٤ـ س٣٦، ي٦٨

الاشراق الثاني عشر

فى القيامتين الصغرى والكبرى

فالاولى معلومة من مات فقد قامت قيامته ، وكل ما فى القيامة الكبرى له نظير فى الصغرى و مفتاح العلم بيوم القيامة و معاد الخلايق هو معرفة النفس و مراتبها والموت كالولادة فنفس الآخرة بالاولى «وما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة»[1] .

فمن اراد ان يعرف معنى القيامة الكبرى و ظهور الحق بالوحدة الحقيقيه و عود الروح الاعظم و مظاهره اليه و فناء الكل حتى الافلاك والاملاك والارواح والنفوس كما قال تعالى : «فصعق من فى السموات[2] ومن فى الارض الا من شاء الله» وهم الذين سبقت[3] لهم القيامة الكبرى فليتأمل فى الاصول التى سبق ذكرها من توجه كل سافل الى عال و رجوع كل شىء الى اصله ؛ و من اثبات الحركات الطبيعية و غاياتها والنفسانية و غاياتها و اتصال النفوس الفلكية بنهاياتها العقلية .

ومن نظر فى الانقلابات الواقعة فى اطوار خلقة الانسان من صورتها نطفة ثم حيوانا ثم عقلا و هكذا الى ماشاء الله ؛ و يتحقق بمعنى قوله تعالى : «ياايها الانسان انك[4] كادح الى ربك كدحا فملاقيه» برهانا وكشفا لا سماعا وتقليدا؛ لم يشكل عليه التصديق بالقيامة الكبرى قال تعالى : « و لله ميراث السموات والارض» و قوله تعالى : «كل شىء هالك الا وجهه[5]» و قوله : «كل من عليها

۱ــ س ۳۱، ى ۲۸

۲ــ س ۳۹، ى ۶۸

۳ــ قوله وهم الذين سبقت لهم القيامة الكبرى .... هم الانبياء والكمل من الاولياء الذين قامت قيامتهم فى هذه النشاة والصفوا بالولادة الثانيه .

۴ــ س ۸۴، ى ۶

۵ــ س ۲۸، ى ۸۸

فان و يَبقى ا وجهُ ربّك ذى الجلال والاكرام» .

و انكار من لم يَصِل الى هذاالمقام و لم يَنِل هذه السّعادة بذوق العيان او بوسيلة البرهان اما لغروره بعقله الناقص او لضعف ايمانه اعاذناالله و احواننا منه .

ومن تنوّر قلبه باليقين يشاهد تبدّل اجزاء العالم : اعيانها و طبايعها و نفوسها فى كلّ لحظة (تبدّل اجزاء العالم و اعيانها . خ‌ل) .

فالكلّ متبدلة و تعيناتها متزايلة ، ومن شاهد حشر جميع القوى الانسانيّة مع تباينها و تخالفها واختلاف مواضعها فى البدن و تفنّن آثارها المترتّبة عليها فى هذه الدار الى ذات بسيطة روحانيّة و اضمحلالها فيها هانَ عليه التصديق برجوع الكلّ الى الواحد القهّار .

واعلم ان النفخة و ان كانت من جانب الحقّ واحدة لاحاطته بجميع ماسواه لكنّها بالنّسبة الى الخلايق نفخات متعدّدة حسب تعدّد الاشخاص كما انّ الازمنة والاوقات المتمادية هيهنا انّما هى ساعة واحدة بالقياس اليه « وما امر الساعة الاّ واحدة [1] » والساعة ايضاً مأخوذة من السّعى لانّ جميع الاشياء متوجّهة اليه تعالى ساعية نحوه و تمام التحقيق فى هذاالباب يَحتاج الى ملازمة طريقة اهل ـ الكشف و كثرة المراجعة اليهم .

الاشراق الثالث عشر
فى الجنّة والنّار

يجب ان يعلم : ان الجنّة التى خرَجَت عنها[2] ابونا و زوجته لخطيئتهما غير جنّة الآخرة التى وعد المتّقون بوجه .

۱ـ س ۲۸، ى ۸۸؛

۲ـ : يجب ان يعلم: ان الجنة التى خرج عنها ... د،ط ـ آ،ق . والظاهر ان تأنيث الفعل باعتبار المعطوف اى: الزوجة .

لأن هذه لايكون ظهورها إلا بعد خراب العالم و بوار السموات و انتهاء الدنيا و ان كانتا متفقين في الحقيقة والجوهر .

وبيان ذلك : ان الموت لما كان ابتداء حركة الرجوع الى الله وكانت النهاية في كل حركة عين البدائة مرتبة و غيرها وجوداً وكمالاً، فكان بين جنة هبوط الأرواح وهي المسمّاة عند المحققين من اهل العرفان والشريعة موطن العهد ومنشأ اخذ الميثاق من الذرّية وبين جنة صعود الأشباح مطابقة ، لأن حركات الوجود نزولاً على حدود حركاته ارتفاعاً على التعاكس بين السلسلتين وكل مرتبة من احديهما غير نظيرته من الأخرى لا عينها من كل وجه وإلا لزم تحصيل الحاصل و هو محال .

[1] وبهذا المعنى قالت العرفاء : «إن الله لايتجلّى في صورة مرّتين» وقد شبّهوا هاتين السلسلتين بقوسي الدايرة اشعاراً بان الحركة الثانية رجوعية انعطافية لا استقامية .

واما مكان الجنة والنار فاعلم انه ليس لهما مكان في ظواهر هذا العالم لأنه محسوس وكل محسوس بهذه الحواس فهو من الدنيا والجنة والنار من عالم الآخرة نعم مكانهما في داخل حجب السماوات والأرض ولهما مظاهر في هذا العالم و عليها يحمل الأخبار الواردة في تعيين بعض الأمكنة لهما والنقول والروايات في ذلك كثيرة مختلفة ذكرنا وجه التوفيق بينها في المبدء والمعاد[2] .

قال بعض[3] العرفاء : «واعلم عصمنا الله و ايّاك ان النار من اعظم المخلوقات و

١ـ في نسخة : «ط: «ولهذا المعنى».. والمتكلم بهذه الكلمة الشيخ الاكبر محيي الدين وتلميذه القونيوي وساير من تبعهما قال الشيخ الاكبر: «ان لي جمال الحق سعة لو تكرر لضاق نحن فذكر ماخذ هذه القاعد في شرحنا على المقدمة التي صنفها العارف القيصري» طبع مشهد ١٣٨٥ هـ ق ومصباح الانس ص ١٤ .

٢ـ المبدء والمعاد طبع ط ١٣٢٤ هـ ق ص ٢٨٠ و كذا ذكر وجه التوفيق بينهما في الاسفار مفصلا مبحث النفس ط ١٣٨٢ هـ ق ص ١٧٠، ١٧١ .

٣ـ والقائل الشيخ الاكبر في الفتوحات المكية .

بعيدةالقعر وهي تحوى على حرور و زمهرير ففيها البرد على اقصى درجاته والحرور على اقصى درجاته و بين اعلاها وقعرها خمس و سبعون مأة من السنين وفى دارحرورها هواء محرق لاجسم لها سوى بني‌آدم والاحجار المتخذة آلهة والجن لهبها كما قال : «وقودهاالناس [4] والحجارة ، فكبكبوا فيها هم الغاوون [5] و جنود ابليس اجمعون» .

و خلقهاالله من صفة الغضب لقوله : «ومن يحلل [1] عليه غضبى فقد هوى[1]» ولذلك تجبرت على الجبابرة و قصمت المتكبرين ومن اعجب ما رويناعن رسول الله صلى‌الله عليه و آله انه كان قاعداً مع اصحابه في المسجد فسمعوا هدة عظيمة فارتاعوا فقال صلى‌الله عليه و آله : اتعرفون ما هذه الهدة؟ قالوا: الله ورسوله اعلم. قال: حجر القى من اعلى جهنم منذ سبعين سنة الآن وصل الى قعرها وكان وصوله الى قعرها و سقوطه فيها هذه الهدة» فما فرغ من كلامه الا والصراخ فى دار منافق من المنافقين قد مات و كان عمره سبعين سنة ، فقال رسول‌الله صلى‌الله عليه و آله : «الله اكبر» فعلم الصحابة : ان هذاالحجر هو ذاك و انه منذ خلقه الله يهوى في جهنم و بلغ عمره سبعين سنة فلما مات حصل في قعرها .

قال تعالى : «ان المنافقين [7] فى الدرك الاسفل من النار» فكان سمعهم تلك الهدة التى اسمعهم الله ليعتبروا (فكان سماعهم تلك..... خ،ل) .

و روى عن النبى صلى‌الله عليه وآله ، انه سئل عن قوله تعالى : «سارهقه صعوداً [8] » فقال : انه جبل من نار يصعد فيه سبعين خريفاً ثم يهوى فيه كذلك ابداً .

٤ـ س١٢، ى ٢٢ ٥ـ س٢٦ ، ى ٩٤

٦ـ س٢٠، ى ٨٣ ٧ـ س ٤ ، ى ١٤٤

٨ـ س٨٤، ى ١٧

وقال ايضاً : يكلّف ان يصعد عقبة في النار كلّما وضع يده عليها ذابت فاذا رجعها عادت و اذا وضع رجله ذابت فاذا رفعها عادت و يهوى فيه الى اسفل سافلين .

فذلك الصّعود هو سفر الطبيعة من اعلى طبقتها الى اسفلها .

فانظر ما اعجب كلام الله و ما الطف تعريف النبي «صلى الله عليه وآله» واشارته وما اغرب تعليمه .

الاشراق الرابع عشر
في الاشارة الى مظاهر الجنّة والنار

انّ لكلّ معنىً من المعاني الاصوليّة حقيقةً و مثالاً و مظهراً فالانسان مثلاً له حقيقة كليّة و هو الانسان العقلي الجامع لجميع خواصّه و لوازمه ، مظهر لاسم الله وهي الروح المنسوبة الى الله في قوله : فنفخت فيه [1] من روحي» .

وله امثلة شخصيّة كزيد وعمرو وله مظاهر كالمرائي الصّقاليّة والمشاهد الحسية فكذلك للجنّة حقيقة كليّة هي روح العالم ومظهر لاسم الرحمن «و يوم نحشر المتّقين الى الرحمن [2] وفداً» ولها مثال كلّي وهو العرش الاعظم مستوى الرحمن ارض الجنّة الكرسي و سقفها عرش الرحمن ولها مشاهد و مظاهر جزئيّة .

وكذلك النار لها حقيقة كليّة جامعة هي البعد عن رحمة الله بحسب اسمه الجبار والمنتقم ولها نشأة مثاليّة كليّة هي طبقات سبعة تحت الكرسي «موضع القدمين قدم الجبار» و قدم صدق [3] عند ربّك» وفيه اصول السّدرة التي هي «شجرة ـ

١ــ س حجر ١٥ ، ي ٢٩ ٢ــ س ١٩، ي ٨٨

٣ــ سورة الهمزة ، ١٠٤، ي ٧ . في نسخة «ط» : وفيه اصل السدرة التي هي من....

الزّقوّم طعام الأثيم» وهناك ينتهي اعمال الفجّار والمنافقين ولها امثلة جزئيّة هي طبيعة كل احد و هواه في اولاه و اخراه ولها ابواب و مشاعر و هي سبعة و هي عين ابواب الجنّة فانّها على شكل الباب الّذي اذا فتح الى موضع انسدّ بـه موضع آخر فعين غلقه لمنزل عين فتحه لمنزل آخر و هذه الأبواب مفتوحة على الفريقين اهل ـ النار و اهل الجنّة الا باب القلب فانه مطبوع على اهل النار ابـداً «لا يُفتّح لهم ابواب[1] السماوات ، ولا يدخلون الجنّة حتى يلج الجمل في سم الخياط» .

لأنّ صراط الله ادقّ من الشّعر فيحتاج من يسلكه الى كمال التدقيق و التلطيف و انى تيسّر للحمقاء الجاهلين خصوصاً مع الاغتـرار والاسـتـبداد برأيهم من غير تسليم و انقياد .

فابواب الجحيم سبعة و ابواب الجنّة ثمانية و هذا الباب الذي لا يفتّح لهم ولا يدخل عليه احد منهم هو في السور فباطنه فيه الرحمة و ظاهره من قبله العذاب وهي «النار التي تطّلع على الأفئدة[2]» وللنار على الأفئدة اطلاع لا دخول، لغلق ذلك الباب فهو كالجنّة حفّت بالمكاره .

والسّور حجاب مضروب بين الفريقين يسمّى الأعراف بين الجنّة والنار و هو مقام من اعتدلت كفّتا ميزانه «وعلى الأعراف رجال" يعرفون كلاً بسيماهم و نادوا اصحاب الجنّة ان سلام" عليكم لم يدخلوها[3] وهم يطمعون . الآية» .

و اعلم ان جهنّم تحوي على السّماوات والأرض على ماكانتا عليه اذا كانتا رتقاً فرجعتا الى صفتهما من الرّتق و الكواكب كلّها طالعة و غاربة على اهل ـ النار بالحرور على المقرورين و بالزّمهرير على المحرورين و ذلك بعد المؤاخـذة و

١ـ ابواب السماء ، سورة ٧، آية ٣٨

٢ـ س ١٠٤، ى ٦ ٣ـ س ٧، ى ٤٤

استيفاء العذاب بما هو اجرموا و كذلك طعامهم و شرابهم من شجرة الزقوم لكلّ انسان بحسب ما يبرده او يسخنه كالظمآن يجد ماءً بارداً فيجد له من اللذة لا ذهابه حرارة العطش و كذلك ضدّه .

تنبيه

ذكر بعض [1] اكابرالعرفاء فى قوله تعالى : « واتّقوا النار التى [2] وقودها الناس والحجارة» .

:« انّ النار قد يتّخذ دواءً لبعض الأمراض و هو الدّاء الذى لا يشفى الا بالكىّ من النار فقد جعل الله النار وقايةً فى هذا الموطن من داء هو اشدّ من النـار فى حقّ المبتلى به و ايّ داء اكبر من الكبائر فقد جعل الله لهم النار يوم القيامة دواءً كالكىّ بالنار فدفع بدخولهم النار يوم القيامة داءً عظيماً اعظـم من النار و هو غضب الله و لهذا يخرجون بعد ذلك من النار الى الجنّة كما جعل فى الحدود الدنياويّة وقايةً من عذاب الآخرة» . انتهى كلامه .

اقول : هذا فى حقّ المؤمن الفاسق واما فى حقّ الكافـر فسنبيّنه عليه فيما سيأتى انشاء الله [3].

تنبيه اخرى (آخر. خ ل)

لما اشرنا الى : انّ الجنّة فوق السماء السابعة بل داخل فى حجب السماوات . فاعلم ان كرة الأثير و اشعة الشمس والكواكب التى هى بمنزلة الجمرات

۱ــ وهو الشيخ العارف الكامل المكمل محيى الدين ابن عربى فى فتوحاته المكية

۲ــ سور بقره ۲ فاتقوا نارالتى ، ى ۲۴

۳ــ فى اكثرالنسخ «واما فى حق الكافر فسنبينه فيما سيأتى» من دون ذكر لفظ عليه .

تحت‌القدر و فوقه بوجه كما يؤثر في‌المولدات و نضج هذه‌الفواكه والمعادن في حرارةالصيف مع كونها نارا كذلك من عرف نشأةالآخرة و موضع الجنة والنار وما في فواكه‌الجنة من‌النضج‌الذي يقع به‌الالتذاذ لآكليه من اهل‌الجنان ؛ علم اين‌النار و اين‌الجنة ، وان نضج فواكه الجنة سببها حرارةالنار التي تحت مقعر ارض‌الجنة فيحدث‌النار حرارة في مقعر ارضها فيكون بها صلاح مافي‌الجنة من ـ المأكولات ولا نضج الا بالحرارة و هي لها كحرارة النار تحت‌القدر فان مقعر ارض‌الجنة هو سقف‌النار والشمس والقمر والنجوم كلها في‌النار اودعهاالله فيها وفي احكامها ماكانت منافع حيوانات‌الدنيا و منافع حيوانات‌الجنة فيفعل بالاشياء هنالك علوا كما كانت تفعل بها هيهنا سفلا وكما هوالامر هيهنا كذلك ينتقل الى هنالك بالمعنى و ان‌اختلفت‌الصور فافهم ان كنت موقفا .

الاشراق‌الخامس‌عشر

في احوال يعرض يوم‌القيامة على‌الجملة

وتفاصيلها مستفادة من‌القرآن والحديث على اتم تفصيل و اوضحه الا انه نبأ عظيم[1] والناس عنه معرضون .

واعلم ان‌القيامة كما اشرنا اليه من داخل حجب السماوات والارض فما لم ينهدم بناءالظاهر لم ينكشف احوال‌الباطن لان‌الغيب والشهادة لا يجتمعان و لذلك ورد عن‌النبي «صلى‌الله عليه و آله» : «لا يقوم‌الساعة و على وجه‌الارض من يقول الله الله» و منزلتها من هذاالعالم منزلةالجنين من‌الرحم فلا يقوم الا «اذ زلزلت

۱ـ وفي‌التفاسير : ان‌النباالعظيم هو علي‌بن ابيطالب «هوالنباالعظيم و فلك نوح»

لان بوجوه وانفماره في مبدئه تقوم‌القيامة. وقال : لوكشف‌الغطاء .... ولعمري ان‌الجنة خلقت من ظل لطفه والنار من هيبته وقهره «عاشقم بر لطفو برقهرش بجد» وفي‌حقه ورد: انه قسيم‌الجنة والنار .

الأرضُ زلزالها [٤]» ، «وانشقّت السّماء [٥] فهي يومئذ واهية وانتثرت الكواكبُ [٦] وكوّرت الشمس [٧] وخسف القمر [٨] و سيّرت الجبال [٩] و عطّلت العشار [١٠] و بعثر مافي القبور [١١] و حصّل مافي الصّدور» .

فمادام السالك خارج حجب السموات والأرض فلا يقوم القيامة «ومن مات فقد قامت عليه القيامة» والله سبحانه داخل هذه الحجب «و عنده علم الساعة [١٢]» و هذا هو الجواب الحقّ مع الكفار اذقالوا : «متى هذا الوعد ان كنتم صادقين [١٣]» .

فمن كان بعد على وجه الأرض مع هذه الطبيعة الزايلة الحاجبة عن انوار الآخرة لم يحشر بعد الى الله فاذا خرج عن الدنيا حشر اليه تعالى و قامت قيامته .

واذا مات كلّ واحد بنفخ الصور قامت القيامة الكبرى «فاذا نفخ في الصّور فصعق من [١٤] في السماوات . الآية» فظهر نور الأنوار وانكشف ضوء الحقيقي و تجلى جمال الأحديّة فلم يبق لانوار الكواكب عنده ظهور فهي مطموسة الأنوار مطويّة السماوات بيمين الحقّ و يتّصل كلّ مستفيض بالمفيض عليه فجمع الشمس والقمر واذااتحد ذوالنور مع النور والفعل بالفاعل لم يبق من القوى والحواس تأثير ولا للمحسوس بما هو محسوس عين ولا أثر .

«لا يرون فيها شمسا [١٥] ولا زمهريرا ، وحملت الأرض [١٦] والجبال فدكّتا دكّة واحدة» لأنّهما ابدا في الزلزال والاندكاك من خشية الله لا استقرار لهما ولا جمود

٤ـ س ٩٩، ی ١
٥ـ س ٦٩، ی ١٦
٦ـ س ٨٢، ی ٢
٧ـ س ٨١، ی ١
٨ـ س ٧٥، ی ٨
٩ـ س ٥٢، ی ١٠
١٠ـ س ٨١، ی ٤
١١ـ س ١٠٠، ی ٩، ١٠
١٢ـ س ٩، ی ١٦
١٣ـ س ٨٩، آية ٣٢
١٤ـ س ٣٩، ی ٦٨
١٥ـ س ٧٦، ی ١٣
١٦ـ س ٢٩، ی ١٤

في الواقع بل الجبال كالسّحاب في الذوبان والسيلان والحسّ يغلط فيها «فترى الجبال تحسبها[4] جامدة وهي تمرّ مرّ السحاب فيومئذ وقعت[5] الواقعة».

فاذا كشف الغطاء يرى كلّ شيء على اصله من غير تغليط وتزويق فالسّماء والأرض وغيرهما لكونها من ذوات الأوضاع الشخصية التي ركّبت من موادّ وصور واعراض مختلفة قام بها نحو وجودها المحسوس الذي مظهره الحواس وانفعالاتها فليس لها في مشهد آخر هذا النحو من الوجود الذي ينفعل منه الحواس بل يشاهد هذه الأشياء في عرصة الآخرة بحقايقها بمشعر اخروي يتنوّر بنور ملكوت الله «تعالى شأنه» مشاهدة الأصل والمخبر وملاحظة الباطن والسّرّ فيشاهد الجبال «كالعهن المنفوش[6]» لضعف وجوده و يتحقق بمعنى قوله تعالى شأنه: «ويسئلونك[7] عن الجبال فقل ينسفها ربّي نسفا فيذرها قاعا صفصفا لا ترى فيها عوجا ولا امتا».

ويشاهد يومئذ نار جهنم «وقودها الناس والحجارة[8]» وهي نار تأكل بعضها بعضا و يصول بعضها على بعض و هي نار تذر العظام رميما وترى البحار مسجورة بها كما قوله: «واذا البحار سجّرت[9]».

وهذه النار غير النار التي تطّلع على الأفئدة فان هذه قد تخبأت وذلك[10] بالنوم الذي قد يتنعّم به اهل العذاب فيخفّف عنهم بذلك من الآلام على قدره «كلّما خبت[11] زدناهم سعيرا» وهذا ممّا يدلّ على انها نار محسوسة تقبل الزيادة والنّقصان لأنّ النار الحقيقيّة لا تقبل هذا الوصف.

٤ــ س ٢٧، ى ٩٠
٥ــ س ٦٩، ى ١٥
٦ــ س ١٠١، ى ٤
٧ــ س ٢٠، ى ٩٧
٨ــ س ٦٦، ى ٦، ــ س٢، ى٢٢
٩ــ س ٨٨، ى ٦
١٠ــ فان هذه قد تخبو بالنوم الذى ... الخ، د،ط
١١ــ س ٨٤، ى ١٢

و يحتمل ان يكون المراد كلما خبت يعني النار المتسلطة على اجسادهم زدناهم سعيراً بانقلاب العذاب الى بواطنهم وهو التفكر في الفضيحة والهول يوم القيامة و هو اشد من العذاب الجسماني و يحضر الخلايق كلهم في عرصات القيامة «فاذاهم[۱۲] بالساهرة» وينكشف الاغطية والحجب لاهل البرازخ و يرتفع الحواجز «و نادوا اصحاب الجنة ان سلام عليكم لم يدخلوها وهم يطمعون [۱۳]» واذا صرفت ابصارهم تلقاء اصحاب النار قالوا «ربنا لا تجعلنا[۱٤] مع القوم الظالمين» و «نادى اصحاب النار اصحاب الجنة[۱٥] ان افيضوا علينا من الماء اومما رزقكم الله قالوا: ان الله حرمهما على الكافرين» .

والمتخلصون عند ذلك عن البرازخ يتوجهون الى الحضرة الربوبية «فاذاهم[۱٦] من الاجداث الى ربهم ينسلون» .

والموت لكونه عبارة عن هلاك الخلق بواحد من طرفي التضاد و يقام بين الجنة والنار في صورة كبش املح و يذبح بشفرة يحيى وهوصورالحيوة بامرجبرئيل مبدء الارواح و محي الاشباح باذن الله ليظهر حقيقة البقاء السرمد بموت الموت وحيوة الحيوة والجحيم يحضر في العرصة على صورة بعير وجيئ يومئذ بجهنم (ليتذكر الانسان . خ،ل) يتذكر الانسان و يشاهدها اهل العيان «و برزت الجحيم[۱۷] لمن يرى» فيطلع الخلايق من هول مشاهدتها على فنائهم و يفزعون الى الله لولا ان حبسها الله لاحرقت السماوات والارض .

فهذه من علوم الآخرة وهي كثيرة يخرجنا ايرادها عن المقصود وجملة القول.

۱۲– س ۷۹ ، ی ۱٤
۱۳– س ٤۳ ، ی ٤٦
۱٤– س ٤٦، ی ۳٥
۱٥– س٤۳، ی ٥٥
۱٦– س ۳٦، ی ٥۱
۱۷– س۷۹، ی ۳٦، – س ۲٦، ی ۹۱

ان مواطن القيامة سبعة وهي: العرض و اخذ الكتب والموازين والصراط والأعراف و ذبح الموت والمأدبة التي يكون في ميدان الجنة .

اما العرض فهو مثل عرض الجيش يعرف اعمالهم في الموقف وقد ورد عنه «صلى الله عليه وآله» انه سئل عن قوله تعالى : «فسوف يحاسب [1] حساباً يسيراً» فقال : ذلك هو العرض فان من نوقش في الحساب عذب «فيعرف المجرمون [2] بسيماهم» كما يعرف الأخيار هيهنا بزيهم .

واما الكتب «فاما من اوتى كتابه بيمينه فسوف يحاسب حساباً يسيراً و ينقلب الى اهله مسروراً [3] » وهو المؤمن السعيد لأن كتابه من جنس الألواح العالية «والصحف المكرمة المرفوعة المطهرة بأيدى سفرة كرام بررة [4] » «واما من اوتى كتابه بشماله [5] » وهو المنافق الشقي لأن كتابه من جنس الأوراق السفلية والصحايف الحسية القابلة للاحتراق كما قال سبحانه: «ان كتاب الفجار لفي سجين [6] وما ادريك ما سجين كتاب مرقوم ويل يومئذ للمكذبين» واما الكافر فلا كتاب له والمنافق سئل عنه الأيمان وما اخذ عنه الأسلام و قيل في حقه «انه كان لا يؤمن بالله العظيم [7] » فيدخل فيه المعطل والمشرك والجاحد و يكون المنافق في باطنه واحداً من هؤلاء ولا ينفع له صورة الأسلام وينفع للعوام والضعفاء .

واما من اوتى كتابه وراء [8] ظهره فهم الذين اوتوا الكتاب فنبذوه [9] وراء ظهورهم واشتروا به ثمناً قليلا» فاذا كان يوم القيامة قيل له خذ من وراء ظهرك اي: من

١ــ س ٨٤، ى ٨
٢ــ س ٥٥، ى ٤١
٣ــ س ٨٤، ى ٧ــ٩
٤ــ س ٨٠، ى ١٣، ١٤، ١٥
٥ــ س ٦٩، ى ٢٥
٦ــ س ٨٣، ى ٧ــ٩
٧ــ س ٦٩، ى ٣٣
٨ــ س ٨٤، ى ١٠
٩ــ س ٣، ى ١٨٤

حيث نبذته فيه في حيوتك الدنيا «قيل ارجعوا ورائكم فالتمسو نوراً» [10] و هو كتابه المنزل عليه لا كتاب الاعمال فانه حين نبذه وراء ظهره «ظن ان لن يحور» [11] .

واما الموازين فيجعل فيها الكتب والصحايف كما يوزن هيهنا الانظار الصحيحة والفاسدة بعلم الميزان ليظهر صحتها وفسادها و يستبان صحيحها من فاسدها وآخر ما وضع فى الميزان قول العبد: «الحمد لله» ولهذا قال النبى صلى الله عليه وآله : «الحمد لله ملأ الميزان» .

وكفة ميزان كل احد بقدر علمه و كل ذكرو عمل يدخل فيه الا لا اله الا الله، لان كل عمل له مقابل فى عالم التضاد و ليس للتوحيد مقابل الا الشرك ، ولا يجتمعان فى ميزان احد، اذاليقين الدائم كما لايجامع ضده لايتعاقبان على موضوع واحد، فليست للكلمة ما يقابلها ويعادلها فى الكفة الاخرى ولا يرجح عليها شى كما يدل عليه حديث صاحب السجلات* واما المشركون «فلا نقيم لهم [12] يوم القيامة وزنا» لان اعمال خيرهم محبوطة .

واما الصراط فهو طريق الجنة يشتمل عليه الشرع الانور و هو هيهنا معنى و فى الآخرة له صورة محسوسة يقول الله لنا: «وان هذا صراطى مستقيما فاتبعوه ، ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن [13] سبيله»

ولما تلى رسول الله «صلى الله عليه وآله» هذه الآية خط خطا وعن جنبيه خطوطا فالمستقيم هو صراط التوحيد الذى سلكه جميع الانبياء واتباعهم والمعوجة هى طرق اهل الضلال ، والمشرك لا قدم له على صراط التوحيد وله قدم على صراط الوجود والمعطل لا قدم له على صراط الوجود والموحد و ان كان فاسقا لا يخلد

۱۰– س ۵۷، ی ۱۲ ۱۱– س ۸۴، ی ۱۴ * السجلات جمع السجل اى الدفتر فقد ورد ان رجلا لم يعمل خيرا وقد تلفظ يوم بكلمة «لااله الا الله» مخلصا فيوضع فى مقابله تسعة وتسعون سجلا من اعمال الخير ...... ظاهر الحديث المقابلة وزاد عليها المصنف المعادلة ۱۲– س ۱۸، ی ۱۰۵ ۱۳– س ۶، ی ۱۵۴

في النار بل يُمسِك و يسئل و يعذَّب على الصراط، وهو على[1] متن جهنم غايب فيها والكلاليب التي فيه بها يُمسِكهم الله عليه

ولما كان الصِّراط في النار وما ثَمَّ طريق الى الجنّة الا عليه، قال تعالى: «وان منكم الا واردها كان على ربّك[1] حتماً مقضيّاً» وهذه الكلاليب والخَطاطيف والحسك كما ورد في الحديث هي: «صور اعمال بني آدم» وهي القيود والتعلّقات بالأمور الدنيا تمسكهم على الصِّراط فلاينتهضون الى الجنّة ولا يقعون في النار حتى يدركهم الشفاعة لمن اذن له الرحمان فمن تجاوز هيهنا تجاوز الله عنه ومن انظر معسر انظره الله ومن عفى عفى الله عنه ومن استقصى حقّه هيهنا عن عباده استقصى الله حقّه منه هناك ومن شدّد[2] على هذه الامّة شدّد الله عليه كما ورد في الحديث: انّما هي اعمالكم تردّ عليكم. فالتزموا مكارم الأخلاق هو غداً يُعامِلكم بما عاملتم به عباده.

واما الأعراف فهو: سور بين الجنّة والنار، «باطنه[3] فيه الرحمة» وهو ما يلي منه الجنّة «وظاهره من قبله العذاب» و هو ما يلي[4] منه النار، يكون عليه من تساوت كفّتا ميزانه فهم ينظرون بعين الى النار و بعين اخرى الى الجنّة وما لهم رجحان بما يدخلهم احدى الدارين فاذا دعوا الى السّجود وهو الذي يبقى يوم القيامة من التكليف فيسجدون فيرجّح ميزان حسناتهم فيدخلون الجنّة ولو جائت ذرة لاحدى الكفّتين لرجّحت بها فيطعمون في كرم الله وعدله وانه لا بدّ لكلمة «لااله الا

١ـ س١٩، ى ٧٢

٢ـ ومن شدد على هذه الامة شدد الله عليه. في نسخة المطبوعة: «من شدد على هذه الآية من الله عليه» والظاهر انه اشتباه بين من الناسخ.

٣ـ سورة ٥٧، آية ١٢

٤ـ في بعض النسخ: وهو مايلي الجنة منه وما يلي النار منه.

الله» عناية بصاحبها لقول‌الله فيهم : «وعلى‌الأعراف[٤] رجال" يعرفون كلاً بسيماهم الآيات .

واما ذبح الموت فان‌الله يظهره يوم‌القيامة فى صورة كبش املح ويأتى يحيى «عليه‌السلام» وبيده الشفرة فيضجعه ويذبحه وينادى منادياً اهل‌الجنّة خلود" بلا موت ويا اهل‌النار خلود بلا موت .

وليس فى‌النار فى ذلك‌الوقت الأالذين هم اهلها و ذلك يوم‌الحسرة و انّما سمّى بها لأنه حسر للجميع اى ظهر عن صفة‌الخلود الدائم للطائفتين فاما اهل‌الجنة اذاراواالموت سرّوا سروراً عظيماً فيقولون‌بارك‌الله لنا فيك لقد خلصتنا من تلك‌الدنيا وكنت خير وارد علينا وخير تحفة اهداها الله الينا قال‌النبى «صلى‌الله عليه و آله» : «الموت تحفة المؤمن» .

واما اهل‌النار اذا بصروه يفزعون‌منه يقولون: «لقد كنت شرّ وارد علينا حلّت بيننا وبين ما كنّا فيه من‌الخير والدعة» ثم يقولون له عسى ان تميتنا فنستريح ممّا نحن فيه، ثمّ تغلق ابواب‌النار غلقاً لا يفتح بعده وينطبق على اهلها ويدخل‌بعضها على بعض ليعظم‌الضغاطة[٥] على اهلها فيها و يرجع اسفلها اعلاها و اعلاها اسفلها ، ويرى‌الناس والشياطين فيها كقطع‌اللحم فى‌القدر اذاكان تحتها‌النار العظيمة«يغلى كغلى الحميم»[٦] فيدور بمن فيها علوا وسفلا «كلّما خبت[٧] زدناهم سعيراً» بتبديل‌الجلود .

واماالمأدبة فهى لأهل‌الجنة و فيها درّ مكّة بيضاء نقيّة منها ، يأكلون و فى

٤ـ س٧، ى ٤٤

٥ـ ليعظم‌الضغاط... د،ط ـ آ،ق

٦ـ س٤٤، ى٤٦

٧ـ س١٧، ى٩٩

ذلك‌الوقت يجتمع اهل‌النار في مندبة فاهل‌الجنّة في‌المآدب و اهل‌النار في‌المنادب و طعامهم في‌المأدبة زيادة كبدالنون لمناسبة الحيوة التي في عنصرالماء للحيوان ـ البحريّ والكبد ايضاً بيت‌الدم و هو مركب الحيوة لمكان‌الروح الحيواني فهو بشارة لأهل‌الجنّة ببقاء الحيوة ابداً وطعام هؤلاء في‌المندبة طحال‌الثور والطحال بيت‌الوسخ يجتمع فيه اوساخ‌البدن وما يعطيه‌الكبد من‌الدّم الفاسد والثور حيوان ترابيّ طبعه‌البرد واليبس والأرض محمولة علیٰ قرن‌الثور و جهنّم علیٰ صورة الجاموس فالطحال من‌الثور لغذاء اهل‌النار اشدّ مناسبة لما في‌الطحال من ـ الدمويّة لا يموتون ولما فيه من اوساخ‌البدن لايحيون[8] فيورثهم اكله سقماً ومرضاً وبؤساً ثمّ يدخل اهل‌النار ، النار واهل الجنّة الجنّة «فماهم منها بمخرجين[9]»

الاشراق السادس عشر
في كيفيّة خلود اهل‌النار الّذين هم اهلها فيها

هذه مسئلة عويصة" وهي موضع خلاف بين علماء الرسوم و بين علماء الكشف وكذا موضع خلاف بين اهل‌الكشف هل تسرمدالعذاب عليهم الیٰ مالا نهاية له او يكون لهم نعيم بدارالشقاء فينتهي العذاب فيهم الیٰ اجل مسمّیٰ مع اتفاقهم علیٰ عدم خروج‌الكفّار منها و انّهم ماكثون الیٰ مالا نهاية له فان لكل من‌الدارين عمّاراً و لكل منهما ملأوها .

والأصول الحكميّة دالّة علیٰ انّ‌القسر لايدوم علیٰ طبيعة وان‌لكل موجود

۸ـ في‌بعض‌النسخ: «لايحيون صورتهم اكله» وهو غلط فاحش و كذا في‌النسخة‌المطبوعة في ۱۲۹۸ هـ ق .
۹ـ س ۱۵، ی ۴۸

غاية يصل اليها يوماً وان الرحمة الالهية وسعت كل شيء كما قال جل ثناؤه : «عذابى اصيب به[1] من اشاء و رحمتى وسعت كل شيء» .

وعندنا ايضاً اصول دالة على ان الجحيم و آلامها و شرورها دايمة باهلها ، كما ان الجنة و نعيمها و خيراتها دايمة باهلها الا ان الدوام لكل منهما على معنى آخر.

وانت تعلم : ان نظام الدنيا لا ينصلح الا بنفوس غليظة و قلوب قاسية ولو كان الناس كلهم سعداء بنفوس خائفة من عذاب الله و قلوب خاشية لاختل النظام بعدم العاملين بعمارة هذه الدار من النفوس الغلاظ كالفراعنة والدجاجلة والنفوس المكارة كشياطين الانس والنفوس البهيمية كجهلة الكفار .

وفى الحديث الربانى : «انى جعلت معصية آدم سبباً لعمارة العالم» قال سبحانه : «ولو شئنا لآتينا كل نفس[2] هديها ولكن حق القول منى لأملئن جهنم من الجنة والناس اجمعين» .

فكونهما على طبقة واحدة ينافى الحكمة لاهمال ساير الطبقات الممكنة فى مكمن الامكان من غير ان يخرج من القوة الى الفعل و خلو اكثر مراتب هذا العالم عن اربابها فلا يتمشى النظام الا بوجود الامور الخسيسة والدنية المحتاج اليها فى هذه الدار التى يقوم بها اهل الظلمة والحجاب و يتنعم بها اهل الذلة والقسوة المبعدون عن دار الكرامة والمحبة والنور .

فوجب فى الحكمة الحقة التفاوت فى الاستعدادات لمراتب الدرجات فى القوة والضعف والصفاء والكدورة وثبت بموجب قضائه اللازم النافذ فى قدره الحكم بوجود السعداء والاشقياء جميعاً فاذا كان وجود كل طائفة بحسب قضاء الهى و مقتضى ظهور اسم ربانى فيكون لها غايات طبيعية ومنازل ذاتية والامور

١ـ سورة ٧ ، آية ١٥٥ ٢ـ س٣٢ ، ى ١٣

الذاتية التى جبلت عليهاالأشياء اذا وقع الرجوع اليها يكون ملايمة لذيذة ، و ان وقعت المفارقة عنها امداً بعيداً ، والحيلولة عن السكون اليها والاستقرار لها زماناً مديداً ، كما قال تعالى[١] : «وحيل [٣] بينهم وبين ما يشتهون» والله متجلٍ بجميع الأسماء في جميع المقامات والمراتب فهوالرحمن الرحيم و هوالعزيزالقهار و في الحديث «لولا أن تذنبون لذهب بكم و جاء بقوم يذنبون» .

وقال بعض المكاشفين [٤] يدخل اهل الدارين فيهما السعداء بفضل الله و اهل النار بعدل الله و ينزلون فيهما بالأعمال ويخلدون فيهما بالنيات فيأخذ الألم جزاء العقوبة موازياً لمدة العمر في الشرك في الدنيا فاذا فرغ الأمد جعل لهم نعيماً في الدار التى يخلدون فيها بحيث انهم لو دخلوا الجنة تألموا لعدم موافقة الطبع الذى جبلوا عليه فهم يتلذذون بما هم فيه من نار و زمهرير وما فيها من لدغ الحيات والعقارب كما يلتذ اهل الجنة بالظلال والنور و لسم [٥] الحسان من الحور لانطباعهم يقتضى ذلك ، الا ترى الجعل على طبيعة يتضرر بريح الورد و يلتذ بالنتن والمحرور من الانسان يتألم بريح المسك فاللذات تابعة للملايم والآلام لعدمه»

ونقل في الفتوحات المكية [٦] عن بعض اهل الكشف انه قال : «انهم يخرجون الى الجنة حتى لا يبقى فيها احد من الناس البتة و يبقى ابوابها تصطفق و ينبت في قعرها «الجرجير» و يخلق الله لها اهلاً يملأها» .

٣ـ س ٣٤، ى ٥٣

٤ـ وهو العارف المكاشف ابن العربي في الفتوحات المكية و كتاب فصوص الحكم والشيخ العارف صدر القونيوى

٥ـ ولثم الحسان من الحور .

٦ ـ فتوحات المكية ط بولاق ١٢٧٨ هـ ق ج٢ ص١٧٨، ١٧٩ .

قال‌القيصرى فى شرحه[١] للفصوص : و اعلم ان من‌اكتحلت عينه بنورالحق يعلم ان‌العالم بأسره عبادالله وليس لهم وجود و صفة و فعل" الاّ بالله و حوله وقوّته و كلّهم محتاجون الىٰ رحمته و هوالرحمن‌الرّحيم ، ومن شأن من هو موصوف بهذه الصّفات ان لا يعذّب احداً عذاباً ابداً و ليس ذلك المقدار من‌العذاب ايضاً الاّ لأجل ايصالهم الىٰ كمالهم المقدّر لهم كما يذاب‌الذّهب والفضّة بالنار لأجل الخلاص مما يكدّره و ينقص عياره فهو متضمن لعين اللّطف كما قيل :

و تعذيبكم عَذب" و سخطكم رضى   و قطعكم وصل" و جوركم عَدل" ※

١ـ شرح‌القيصرى على فصوص‌الحكم ط ١٢٨٢ ﻫ ق ص٢٤٦ «الفص‌الهودى» وقد بين هذاالتحقيق فى‌الفص الاسماعيلى ايضا ص٢٢٨ و الشيخ‌العارف ، ابن‌العربى يشير فى امثال هذه‌المواضع الى مافيها من‌الرحمة الحقانية و هى من‌المعقلمات المدركة بالكشف لانه‌ينكر نعوذ بالله وجودالعذاب وما جاء فى‌الكتاب‌الالهى انواع‌العذاب فى‌النشأة‌الدنياوية حاكية من‌العذاب فى‌الآخرة ، لان عذاب‌الآخرة اشق و ادوم فالمصير الىٰ ما حققناه .

※ ـ لاباس بذكر مسالة دوام‌العذاب و خلودالكفار ومايرد على‌المصنف العارف‌النحرير والشيخ‌الاكبر ابن‌العربى و اتباعه و عمدة استدلال‌المصنف و نقاوةحجته‌على انقطاع‌العذاب يرجع الى‌الدليلين :

الاول : ان فطرةالتوحيد اى‌الفطرةالله التى فطرالناس عليها اصل ثابت فى‌السعداء والاشقياء والفطرة الذاتيه لاتزول بطريان‌الفسق والكفر والكفر والفسق‌صفتان عرضيتان بالنسبة الى‌الفطرة الاولية والمقاوم الذاتى الداخلى تغلب على‌الصفة العرضية الموجبةللعذاب و الى هذا اشار استاد «١» مشايخنا‌العظام .

خلقان همه بفطرت توحيد زاده‌اند   اين‌شرك عارضى شمرو عارضى يزول
از رحمت آمدند برحمت روندخلق   اينست سر عشق كه حيران كند عقول

اصل نقدش لطفو دادو بخشش‌است   قهر بر وى چون غبارى از غش‌است

الثانى ان‌الرحمةالواسعة وسعت كل‌شئ وسبقت على غضبه و مقتضى‌الرحمة الرحمانية غلبتها على الغضب و تخلص‌الكفار عن‌النار يرد عليه ان مبدء العذاب فى‌الكفار امر جوهرى و طبيعة ثانوية‌حاصلة من تكرر الفسق والفجور ولهذا كانت حركت‌الكفار فى‌الآخرة الى‌الصورالمولمة الموذية حركة دورية واذا لم تكن لهم‌الحركة المستقيمة لامحالة يقفون فى‌النار‌الذين رسخت فى‌باطن وجودهم‌الهيئات‌الردية والصور البهيمية ليس لهم رافع خارجى ولا دافع داخلى يدورعليهم‌العذاب على‌الدوام و يتجدد عليهم‌الصورالمولمة

«١» ـ آقا محمد رضا قمشه‌يى . رض .

⇄

و ذكر بعضُ المحققين من اهل‌الكشف [1] «ان من‌الأحوال التى فطر الخلق عليها هو ان لا يعبدوا الاّالله .

قال تعالى [2] : «وقضى ربّك الاّ تعبدوا الاّالله» وهذه عبادة ذاتيّة» وقدسبق منّاالقول بان جميع‌الحركات والانتقالات فى ذوات الطّبايع والنفوس الى‌الله وبالله وفى سبيل‌الله والانسان بحسب‌فطرته داخل‌فى‌السّالكين اليه ، واما بحسب اختياره و هواه فان كان من‌اهل‌السعادة فظاهر انه يزيد على قربه قرباً و على سلوكه‌الجبلى سعياً و امعاناً و هروَلة و ان كان من‌الاشقياء الكافرين‌فهو اما من‌الجهّال‌المختوم على قلوبهم الصمّ البكم الّذين لا يعقلون فهو كالدّواب والبهايم لا يفقه شيئاً

ازلا و ابداً وغاية وجودهم ذوق‌النار والانغمار فى‌العذاب و يؤده قوله تعالى: «خلقت هؤلاء للنار ولاابالى وهؤلاء للجنة ولا ابالى» .

والرحمةالرحمانية وسعت كل شئ حتى‌الكفار وهذا لاينافى‌دوام‌العذاب لان‌المخلدون فى‌النار‌بالنسبة الى اهل‌الجنة اقلون وهذا معنى سبقةالرحمة على الغضب .

واعلم انه‌لامبدء لحركةاهل‌النار لاخارجا ولاداخلا لان المتحرك فى‌الآخرة مسكف بذاته ومبدء ذاته «لايموت فى‌الآخرة» حتى يتخلص عن‌النار «ولا يحيى» اى لايصل‌السعادة والنعمة و حرام عليه رائحةالرحمة .

والمصنف‌العلامة «قده» قد رجع عن هذاالقول‌فى رسالةالعرشية التى صنفها بعد هذاالكتاب وقال: «واما انا والذى لاح لى بما انا مشتغل به من‌الرياضات‌العلميه والعملية ان‌دارالجحيم ليست بدار نعيم و انما هى‌موضع الالم والمحن وفيها العذاب‌الدائم....وليس هناك موضع رحمة وراحه واطمينان....» رسالة العرشيه ط‌ك ١٢١٥ هـ ق ص١٩٥ .

ومما ذكرناه ظهر ان ماقيل فى‌هذاالمقام (انقطاع‌العذاب و صيرورته عذبا) تمويه وخيال فى‌خيال وما انزل‌الله بهامن‌سلطان والمتبع فى‌امثال هذه‌المسائل نصوص الكتاب والسنه والبراهين‌العقلية لاالخطابات الذوقيه والله يقول‌الحق وهو يهدى‌السبيل .

١ـ وهوالعارف‌الكامل صدرالدين القونوى

٢ـ س١٧ ى ٢٤

من حقايق الدّين ولا له قوّةالوصول الیٰ عالم اليقين «ولو علم الله [٥] فيهم خيراً لا سمعهم» و انماالغرض فی وجوده حراثة الدنيا و ماله فی الآخرة من نصيب و انّما له المشی فی مراتع الدوابّ والسّباع فيحشر كحشرها و يعذّب كعذابها و ينعم كنعيمها و ان كان من اهل النفاق المردودين عن الفطرة المطرودين عن سماء الرّحمة فيكون عذابه اليماً لانحرافه عمّا فطر عليه و هويّه الی الهاوية التی يقابل الهويّة فبقدر نزوله فی مهاوی الجحيم يكون عذاب اليم الا ان الرحمة واسعة والفطرة باقية والآلام دالّة علی وجود جوهر اصلی مقاوم لها و التّقاوم بين المتضادّين لا يكون دائمياً ولا اكثرياً لما حقّق فی محلّه ، فلا محالة يؤل اما الیٰ بطلان احديهما او الی الخلاص لكن الجوهر النفسانی من الانسان لا يقبل الفساد ولو فسد لاستراح من العذاب و قال تعالیٰ : «لايموت [٦] فيها ولا يحيی» ای لايموت موت البهايم والحشرات ولا يحيی حيوةالسّعداء والعقلاء .

ومما استدل به علیٰ ذلك فی الفتوحات المكيّة قوله تعالیٰ : «اولئك اصحاب النار [٧] هم فيها خالدون» وما ورد فی الحديث النّبوی من قوله صلی الله عليه وآله: «ولم يبق فی النار الا اهلها ، الذين هم اهلها و ذلك لأن اشدّ العذاب علیٰ احد مفارقة وطنه الّذی الّفه فلو فارق النار اهلها لتعذّبوا باغترابهم عما اهلّوا له، وان الله تعالیٰ قد خلقهم علیٰ نشأة تألف ذلك الموطن» *

و ذكر فيها [٨] ايضا فعمرت الداران وسبقت الرحمة الغضب ووسعت كل شیء حتّیٰ جهنم ومن فيها والله ارحم الراحمين.

٥ـ س٨، ی٢٣ ٦ـ س٢٠، ی٧٦ ٧ـ س٢، ی ٢٥٩

* قال فی الاسفار: «هذا استدلال ضعيف» واستدل ره علی انقطاع العذاب وملايمةالنار للكفار بماهو اضعف مما ذكره ابن العربی «الاسفار ط ج ط ص ٣٥٣ سفرالنفس

٨ـ الفتوحات المكية . ج٣ ط ١٢٧٢ ﻫ ق بولاق ص٢٤٥ ، ٢٤٦ .

وقد وجدنا في نفوسنا ممن جبلّ على الرحمة بحيث لو مكّنه الله في خلقه لأزال صفة العذاب عن العالم .

والله قد اعطاه هذه الصّفة و معطي الكمال احقّ به وصاحب هذه الصّفة «انا» و «امثالي» و نحن عباد مخلوقون اصحاب أهواء و أغراض ولا شكّ انه ارحم بخلقه منّا .

وقد قال عن نفسه جلّ علاؤه «انّه ارحم الراحمين [1]» فلا شكّ انّه ارحم منا بخلقه ونحن عرفنا من نفوسنا هذه المبالغة في الرحمة» وقدقام دليل العقلي على أنّ الباري لا ينفعه الطاعات ولا يضرّه المخالفات ، وان كلّ شيء جار بقضائه و قدره و ان الخلق مجبورون في اختيارهم ، فكيف يسرمد العذاب عليهم ❋ وجاء في الحديث: «وآخر من يشفع هو ارحم الراحمين» فالآيات الواردة في حقّهم بالتّعذيب كلها حقّ و صدق و كلام اهل المكاشفة لاينافيها لأن كون الشيء عذابا من وجه لا ينافي كونه رحمة من وجه آخر «فسبحان من اتّسعت [2] رحمته لأوليائه في شدّة نقمته [3] واشتدّت نقمته لأعدائه في [4] سعة رحمته» .

١ــ س ١٢: ي ٦٤ .

❋ واعلم ان ترتب العذاب انما هو على الصور السيئات وهذا الترتيب امر قهري طبيعي نظير ترتب الآثار الطبيعية على ذوات الآثار مثل احراق النار وبرودة الماء، وحركة المادة الى كمالاتها الناشئة عن قضاء الله و قدره .

٢ــ هذا ما افاده المولى الموالي رئيس اهل الكشف واليقين على عليه السلام و قد شرحنا كلامه في شرح مقدمة القيصري .

٣ــ مسألة خلود الكفار و انقطاع العذاب عنهم لا يلائم القواعد العقلية والآثار الواردة عن حملة الوحي عليهم السلام وقد عدل عن هذا القول المصنف العلامة ونحن قد ذكرنا تفصيل الاستدلال على بقاء الكفار في النار و عدم انقطاع العذاب وتخفيفه عن الكفرة لان قوة العصيان ومخالفة الحق والملكات الحاصلة عن تكرر افعال السيئة

⇄

الشّاهد الثالث

في الاشارة الى العوالم الثّلاثة : دار الدّنيا و دار الحساب والجزاء و دار القرار بقول مستأنف

و فيه اشراقات:

الاشراق الاول
في حصر العوالم على كثرتها في ثلاث نشآت

قد اشرنا سابقاً الى ان الموجود امّا محسوس او مخيّل او معقول و لكل منها نشأة و عالم فعالم المحسوسات هي الدنيا و هي دار الحركات والاستحالات و كل ما فيها فهو لا محالة امر متجدد الوجود مستحيل الكون لا يلحق آخره باوّله ولايستمر اوله الى آخره وعالم الصور الباطنة يحذو حذو هذا العالم في اشتماله على جميع الصور الملذة والموذية الا انّها اشد الذاذاً و ايلاماً من هذه الاشياء لانّها الطف واقوى. فهي ينقسم الى جنة السّعداء وجحيم الاشقياء ، واما عالم الآخرة المحضة فهي عالم الوحدة والجمعية فكل كثرة تصل هناك يضمحل لشدة وحدته وكل ظل وفيئ يتلاشى

⇄

بالحركات الجوهرية والتحولات الذاتية اذا رسخت بنيانه واستحكمت اساسه في النفس بحيث صارت داخلة في جوهر النفس لاتزول الا بزوال النفس والنفس دائمي وما وقعت في باطن وجوده دائمي بدوام النفس .

۴ــ في حاشية نسخة «د،ط» التي كتبت في زمان حيوة المصنف العلامة قده : وبما يظن في ظاهر الامر: ان بين ما ذكرناه اولا من دوام الآلام على اهل النار وبين اقوال هؤلاء المكاشفين مخالفة بينة لانهم حكموا بانقطاع العذاب عنهم، لكن النافذ البصير عند التحقيق يعلم ان لاتخالف بينهما لعدم المنافات بين عدم انقطاع العذاب عن اهل النار وبين انقطاعه عن كل واحد من اهلها منه دام ظله

من تلؤلؤضيائه ونوريّته يحشر اليه السابقون المقرّبون لفناء انيّتهم و تحققهم بالوجود الحقاني دون اصحاب اليمين المشتغلين بمطالعة مظاهر الصفات والاسماء لبقاء التفاتهم الى ذواتهم المنورة بنور الرحمة .

واما اصحاب الشمال المقيّدون[1] لمحبّة الشهوات فهم النازلون الى مهوى الطبيعة ودركة الهوى والقاعدون مع حزب الشيطان «حول جهنم جثيا[2]» .

الاشراق الثانی
فی الاشارة الی مجیئنا الی هذه الدار
و تعیین حدّها و حد مافوقها

اعلم انّا من ذلك العالم جئنا الى هذا العالم و حدّه من فوق فلك البروج تحت فلك المستقيم .

و حدّ ذلك العالم من فوق ذلك الفلك و هو «سدرة المنتهى[3] عندها جنّة المأوى» الى تحت مرتبة القلم و هو العقل الكلي و مجيئنا من ذلك العالم انما هو من جنّة الله التى هى حظيرة القدس و هى فوق ذلك العالم و هذا العالم .

فاما هذا العالم فهو دار عمل و ذلك العالم دار حساب و جزاء والجنّة هى دار جزاء المحسنين و فى الحديث «الاحسان ان تعبد الله كأنّك تراه»[4] .

واما دار الاشقياء فهى فى طبقات الجحيم، و اسفلها تحت سبعة ابحر مطبقة كما ورد فى بعض الآثار .

واعلم انّ مجيئنا من ذلك العالم ليس على نوع ذهابنا اليه والفرق بينهما على

١ـ المقيدون بمحبة الشهوات .... دنظ ـ ل ٤م   ٢ـ س ١١ ى ٦٦   ٣ـ س ٥٣، ى ١٤ و ١٥

٤ـ والفرق بين الاحسان ومراتب الايمان ومعنى هذا الحديث وقد ذكرناه فى شرحنا على المقدمة القيصرى ط مشهد ١٣٨٥ ق ص ٣٦٤ و ٣٦٥

نحوالفرق بين‌القوة والفعل والمجمل والمفصّل فان مجيئنا الی هذاالعالم للتمحيص والتطهير «ليمحّص‌الله الذين آمنوا[1] و يمحق الكافرين» .

وقد مرّ ان نوع‌الانسان متفق فی‌البداية و مختلف فی‌النهاية ففی‌المجیء الی هيهنا اتفق المحسن والمسیء و اما فی‌الذهاب فمن احسن عمله فالی جنّةالاعمال او جنّةالصفات و اما من‌اساء عمله فيبقی تحت ذلّ‌الطبيعة او ذلّ‌النفس والهوی فيهوی اِمّا الی‌الهاوية او تحت جهنم الطّبيعة «مادامت‌السماوات والارض اِلاّ ما شاءالله ، ان ربك فعّال لما يريد[2] » .

واحتاجوا الی‌العمل بغير ارادة منهم ليصلوا الی‌الصور الموافقة و يأنسوا بها .

فعلم : ان‌البشر بحسب‌الفطرة الاصليّة فوق‌الارادة والطبيعة لكنّهم اليوم محبوسون تحت‌الطبع ، مقيّدون تحت قيدالعقل الذی‌بذره‌العمل‌السياسی العقلی‌الذی جاء به‌الرسل «عليهم‌السلام» حتی يستفيدوا منهم طريق الاستيناس بماوراءالطّبيعة والعقل العملی من درجات‌الجنان والصور‌الحسان و يطمئنّوا بذكرالله و يستضيئوا بانوارالملكوت و بتلك‌الاستضائة يضیء لهم طريق‌الصّراط «يسعی نورهم[3] بين ايديهم و بايمانهم» فيتوجّهون من مقابرهم‌الی‌الحضرة الرّبوبية‌لخلاصهم من‌محابس البرازخ «فاِذاهم من‌الاجداث الی ربّهم ينسلون[4] » .

الاشراق‌الثالث

في ملاقاة الملائكة (فی موافاةالملائكة. د،ط)

قد مرّ انّ كل انسان مرهونٌ بعمله ، فاِذا فارق هذاالعالم يتلقّاه ملائكة الرحمة او ملائكةالعذاب فيحملون الی‌البرزخ فمادامت النفوس فی قبورالبرازخ ،

۱- س۳، ی۱۴۱ ۲- س۱۱، ی۱۰۷ ۳- س۵۷، ی ۱۲ ٤- س ۳٦، ی۵۱

فهي ان‌کانت مؤمنةً[1] فتح لها باب من‌الجنة وان کانت کافرة فتح لها باب من‌النار الیٰ قبرها .

والنفوس فی هذه‌القبور واجدون اللذّات والآلام التی یستصحبها الصّور الحاصلة لهم من‌العلم والعمل فی‌الخیر والشرّ و یصیر فیها محکمة ذاتیّة مثمرة .

فحال‌النفوس فی هذه‌القبور کحال‌النّطفة فی‌الرّحم والبذر فی‌الأرض‌ینبت فیها و یثمر علیٰ ما فی‌اصلها جائت من‌ظهر آبیها حتی‌اتّصلت بهاالقوة الاسرافیلیّة صار حکمها و حالها الی لون آخر و کمایکون المؤمن مستیقظاً بوجود اللذّات[2] ومعاینتها کذلك یجدالکافر عذاباً بمعاینةالصور المکروهة علیٰ طبق علمه و عمله فی هذاالعالم .

الاشراق الرابع

فی انّ‌الملائکة تسوقون العباد الیٰ منازل‌الرحمة اوالعذاب کما قال تعالی «وجائت کلّ نفس معها سائق و شهید[3]»

قد علمت ان‌العوالم والنشآت ثلاثة: الدنیا . و هی عالم‌الطبیعیات والبرزخ و هو عالم‌النفوس والآخرة وهی عالم‌الارواح المطلقة . و حقیقة الانسان فی مبادی تکوّنها هی بالقوّة فی نشآتهاالثلاث لکونه قبل قوام وجوده فی کتم‌الخفاء فی مجموع ادراکاتها الحسیة والخیالیّة والعقلیة التی بکل واحدة منها یدرك عالماً من هذه‌العوالم .

١ـ ان‌کانت مؤمنة فتحت ..... و ان‌کانت کافرة فتحت..... م،ل ـ د،ط

٢ـ متنعماً بوجوداللذات ..... د،ط

٣ـ س ق: ٥٠، ی ٢٠

فاول ما يخرج فيه من القوة الى الفعل هو مرتبة كونه حاسّاً ومحسوساً ومُخرِجه فيه الى الفعل ملائكة يسمى في الشريعة بالزبانية و ملائكه العذاب لأنّها للمُبعَدين عن عالم الرحمة والرضوان و عددها تِسعة عشر فاذا تجاوز من هذا المقام بلغ الى مرتبة الحس الباطني فيصير ذا تذكرو[1] حفظ و استرجاع ويحدث في باطنه مَلَكات و اخلاق حسنة او قبيحة و لكلٍ منها ملائكة هي كتَبَة الأعمال الا ان كُتّاب الحسنات يسمى بالكرام الكاتبين وهم الذين يكتبون اعمال اصحاب اليمين .

فاذا تجاوز عن حُجُب هذه الصّفات والتعلّقات يصير مستعدّاً للارتقاء الى عالم الرحمة والكرامة و لهذا العالم ملائكة عِليّون كتابتهم كسياقهم ليست على سبيل المباشرة للتحريك والنقل بل انما شأنهم مجرّد الشّهادة لبرائتهم عن التّجدد والانتقال فيشهدون كتاب الأبرار كما قال: «كتاب الأبرار لفي علّيين[2] وما ادريٰك ما عليّون ، كتاب مرقوم يشهده المقرّبون»

الاشراق الخامس

في مآل كلّ واحدة من هذه الفرق الثلاثة فريق في الجنّة
و فريق في السعير و فريق في جوار الله وحضرته
«في مقعد صِدق عندمليك مقتدِر[3]»

قد علم : ان المقامات الكليّة الجامعة لجميع الناس في الآخرة ثلاثة وان كان كلٌ منها مشتملاً على مراتب كثيرة لا يُحصى والانسان حقيقة جامعة لهذه المقامات و مراتبها بالقوة فكلما غلب عليه واحد منها يكون مآله الى احكام ذلك و لوازمه

١ـ فيصير ذا تذكرة ... د،ط. في اكثر النسخ

٢ـ س٨٣، ي١٨،١٩، ٢٠، ٢١ : كماقال : ان كتاب الابرار

٣ـ سورة القمر ٥٥ آية ٥٥

فمن غلبت عليه جهةالحس و عشق‌المستلذات الحسية فهو بعد وفاته يتعذب بفقدان المحسوس لفقدان الآلات الحسية و فواتها فهو اليف غصة و رهين عذاب اليم لأنّ هذه‌الحيات الدنياوية لا حقيقة لها باقية و انما هى امور سايلة زايلة مستحيله شأنها الذوبان والاستحالة بنارالطبيعة فمن عشقها و اعتاد بها فقد عشق امرأ مستحيلاً و طلب شيئاً باطلاً ، فحاله كحال من رأى في منامه صورة استحسنها و عشقها فاذااستيقظ من نومه لم يبق‌منهااثر غيرالألم والحسرة او كمن ركب‌على سفينة في بحر انجمدت تلك‌السفينة من ماءذلك‌البحر لبرودة الشتاء فكان معتمداًعليها سايراً بها ، فى اكناف‌البحر مغترا بانعقادهاو دوامهامدة يسيرة جاهلاً بالعاقبةوبانها سيضمحل و يذوب و يتصل بالبحر مع ما فيها كما يقتضيه اصلها و طبيعتها و هكذا ـ البدن وآلاته‌الحسية فانّهاكالسفينةوآلاتهاو هى جارية فى بحر الهيولى و ينعقد من اجزائها فاذا طلعت شمس‌الحقيقة ذابت بهاالمجازات واضمحلت وانحلت التراكيب ذوبان الجميد واضمحلال الثلج بحرارةارتفاع‌الشمس ، او ان‌الصيف ولا نجاة الا لمن تعلّم‌السباحة فى‌الماء او ركب سفينةالنجاة فان هذه سفينة الهلاك .

فان اهل‌النجاة اما علماء قادرون على‌السباحة فى ماءالحيوة ، واما متعلمون من اهل التقليد محمولون على سفاين‌الاهتداء ذوات الواح و دسر كسفينة نوح و سفينة اهل‌البيت «عليهم‌السلام [1]» فمن لم‌يكن عالما ولا متعلّما فسبيله‌الهلاك فى‌بحر الدنيا و جحيم‌الآخرة «اغرقو فادخلوا [2] نارا» .

فقدانكشف : انّ هذاالبحر سينقلب يوم‌اليامة نارا مسجرة و من غلب عليه

۱ـ ورد فى‌الصحاح المعتبرة من‌طرق‌العامة والكتب‌المعتمدة والطرق‌الصحيحة من طريقة اصحابناالامامية واشباحاالاثناعشريه : «مثل اهل‌بيتى كسفينة نوح ،من ركبها نجى ومن تخلف عنها هلك» .

۲ـ س۷۱، ی ۲۵

خوف عذاب الآخرة ورجاء المغفرة والجنّة والزّهد في الدنيا والانقطاع عن هذه اللذات العاجلة فمآله الى دار السلامة والدّخول في ابواب الجنان والأمن من عذاب النّيران .

ومن غلب عليه ادراك الامور الالهيّة والتّشوّق الى الاحاطة بالعقليات والتجرّد عن الجسمانيات فمآله الانخراط في سلك اهل الملكوت بل القيام في صفّ اعالي المهيّمين اذا كانت عقايده الحقّة متأدّية الى الكشف التام، مشفوعة بالزّهد الحقيقي والنيّة الخالصة عما يشغل سرّه عن جانب القدس .

و هذه غاية ما يصل اليه البشر لقوّة سلوكه العروجي على صراط التوحيد فانّه نفس جمعت المناقب العلميّة و هي معرفة الله و اسمائه و افعاله من كتبه و رسله واليوم الآخر ، والمناقب العمليّة و هي تسخير القوى الشّهوية والغضبية والادراكيّة المسمّاة بالعدالة ؛ فقد فاز فوزاً عظيماً ومن عانده وانكر طريقه طلباً للحطام و رياسة الاقران فقد خسر خسراناً مبيناً .

وبين هذين الطرفين طبقات كثيرة من الاوساط ؛ يمكن معرفة اجناسهم وضبط اعدادهم في الحصر وليس هذا الكتاب يحتمله [1] .

الاشراق السادس

في انّ الحوادث الاخرويّة كيف يوجد بلا مادّة

ثمّ لقائل ان يقول : انّ الدار الآخرة على كثرة صورها و اجرامها واشكالها وهيئآتها و جنّاتها و انهارها او جحيمها و حميمها و زقّومها و حيّاتها و عقاربها .

۱ــ وبين هذين الطريقين ... «ط» ، آق

هل لها مادّة تقبل تلك‌الصّور والهيئآت ام لا؟ فان كانت لها مادة فما هى؟ والنفس مفارقة عن عالم‌المواد والأجسام .

فنقول : نعم انّ لتلك‌الصّوَر الاُخرويّة امر" يشبه‌المادّة الحاملة لهذه‌الصور الدنيويّة الاّ انها يمتاز عن هذه بان هذه ناقصة يَحتاج الى فاعل مباين يُكمّلها علىٰ سبيل‌التّربية شيئاً فشيئاً ، لأنها فى‌عالم‌الحركات والاتفاقات واما تلك‌القوّة فهى نفسانية مستكفيَة بذاتها و بعللهاالذّاتيّة فاذا زالت عنها الصور ففى استرجاعها يكفى تذكّرها من غير حاجَة الىٰ تجشّم اكتسابه من فاعل جديد، وهذا بخلاف هذه المــوادّ .

اوَلا ترىٰ[١] محلّ‌السواد ادا زالت عنه صورة السّواد فيحتاج فى استرجاعها الىٰ علّة جديدة مباينة عن ذاته .

حِكمة" عَرشيّة"

كلّ هيولى يكون الطف جوهراً و اشدّ قرباً الى‌الروحانيّة فانها يكون اشرف صورة واسرع قبولاً للصور واسهل انفعالاً من‌الفاعل .

مثال ذلك‌الماء فانّه لكون جوهره الطَف من‌جوهرالتّراب صار لقبول‌الطعوم والأصباغ والأشكال اسرع ، والهواء لكونه الطف منهمالقبول‌الأصوات والروايح والأشكال اقبل منهما لما يقبلانه ثمّ‌الأرواح الحيوانية والأنوار الحسّيّة لكونها الطف من تلك‌المَذكورات اوّلاً فهى يَقبل‌الصــور المحسوسة بها دفعةً بلا مُهلة فهذا باب من‌المعرفه لأهل‌الاِستبصار يمكّن لهم‌الوَلوج الىٰ ملكــوت الآخرة والناس فى غفلة عن هذا .

١ــ فى نسخه ل‌ن‌م و آ‌ن‌ق : اولا ترىٰ ان محل‌الســواد .

وذلك لأنّ لجواهر النّفوس مراتب متفاوتة فى اللّطافة و الكثافة و أدناها مرتبة فى اللّطافة و هى اشدّ بكثير من لطافةالأنوار المحسوسة والأضواء.

ولهذا يقبل النفس رسوم سايرالمحسوسات والمتخيلات والمعقولات عندكونها فى مراتب انوارالحس والخيال والعقل علىٰ تفاوتهافى اللطافة والنورية ويقدرالإنسان ان يستحضر فى قوّته المتخيّلة من الممكنات مالا يقدر ان يستحضرها فى قوّة حسّه لأن تلك القوّة روحانية فى عالم الغيب وهذه جسمانية فى عالم الشهادة فيُدرك محسوساتها فى مواد جسمانيّة من خارج وهى يصوّرها و يستحضرها من داخل وغيب و عالم الغيب افسح و مجالها ابسط فهذه القوّة الخيالية بمنزلة كوّة الىٰ عالم الغيب كما ان الحواس بمنزلة الكوى والرّواشن الىٰ عالم الشهادة والنفس مادامت يشتغل باستعمال هذه الحواسّ الظاهرة والقوى المحرّكة فيغفل عن مشاهدة الصور الباطنة[1] عياناً و الّا فتلك الصور اشدّ جلاءً واكثر ظهوراً و اقوى وجوداً من هذه الحسيات المغمورة فى الموادّ الكثيفة المظلمة وهكذا قياس القوّة العقليّة فى اللّطافة والنورية و نسبتها الىٰ ما يقبلها من رسوم انوار العقليات فانّ العقل الهيولانىّ لكونه الطف المواد على الأطلاق يكون قياس الصورة العقليّة و سرعة انفعاله عنها و اتحاده معها هذا القياس فان الإنسان اذا صار عقله المنفعل عقلاً بالفعل يقدر ان يتصوّر فى عقله ذواتاً عقليّة مجرّدة ويستحضرها متى شاء، الّا انه[2] مادام اشتغاله بالبدن واستعماله قواه الحسيّة لا يمكنه ان يشاهدها مشاهدة عينية بل ذهنيّة اللّهمّ الّا ان يكون فى قوة تعقّله و سعة نشأته بحيث لايشغله موطن عن موطن كالأنبياء الكاملين ، و

۱ـ فى بعض النسخ ومن جملتها النسخةالمطبوعة : اعياناوهو غلط وسهو من النساخ

۲ـ واعلم ان ما ذكره «قده» فى هذاالمقام من النفس مباحث الحكمية ونحن قدقررنا هذه المسألة فى حواشينا بما لا مزيد عليه .

ضَرب" من الأولياء والصدّيقين «سلام الله عليهم اجمعين» كما وقع لرسول الله ليلة المعراج و ساير الأوقات التى كان يشاهد فيها الآخرة و احوالها كفاحاً *

الاشراق السابع

فى كيفيّة تجسّم الأعمال [1] وتصوُّر النـّيّات يَومَ الآخِرة

ان لكل صفة راسخة او ملكة نفسانيّة ظهوراً خاصّاً فى كل موطن و نشأة فقد يكون لصورة واحدة آثار مختلفة فى مواطن مختلفة .

او لا ترى : انّ صورة الجسم الرّطب مثلاً كالماء متى فعلت فى جسم قابل للرّطوبة قبلتها فصار رُطباً مثله ومتى فعلت فى مادّة اخرى كالقوة الحسيّة او الخيالية وانفعلت عن الرّطوبة لم يقبل مثلها ولم يَصِر رطباً مثله ، بل قبلت مثالها فلها اَثَر" فى نشأة اخرى غير اثرها فى النّشأة الاولى .

وكذا قَبِلت النفس الناطقة بقوتها العقلية ظهوراً آخر من الرّطوبة هى الصُورة

---

* وكان صلوات الله عليه بحسب باطن وجوده حقيقة ذاته يشاهد جميع الحقايق فى وجوده وهو اصل تمام الحقايق وكمال الاشياء و هو البرزخ البرازخ وبوجوده يقوم القيامة الكبرى و هو صلوات الله عليه بهذا الاعتبار يشاهد الآخرة و احوالها دائمة لا فى بعض الاوقات الا ان اظهاره عليه السلام هذا المقام للناس يكون فى بعض الاوقات والى ما ذكرنا صرح الشيخ العارف الكامل مولانا جلال الدين الرومى «رض» و اشار الى ان شهود الحق ومراتب الوجود مقام له لا حال له .

زادهٔ ثانيست احمد در جهان — صد قيامت خود ازاو گشته عيان
زو قيامت را همى پرسيده‌اند — اى قيامت تا قيامت راه چند ؟
با زبان حال ميگفتى بسى — كه ز محشر حشر را پرسد كسى
پس محمد صد قيامت بود نقد — زانكه حل شد در فنايش حل عقد
پس قيامت شو قيامت را ببين — ديدن هر چيز را شرطاست اين
عقل گردى ؛ عقل را دانى كمال — عشق گردى؛ عشق را بينى جمال

۲ـ فى بعض النسخ : فى كيفية تجسم الاحوال ...

العقلية الكليّة[١] .

فانظر حكم تفاوت النّشئآت فى ماهية واحدة وقس عليها حال كلّ ماهية بحسب تخالف انحاء الوجودات و هذاالقدر يكفى للمستبصر لأن يؤمن بجميع ماوعده الشارع او اوعد عليه فكل من له تحدُث" فى العلم[٢] يجب ان يتأمّل فى الصّفات النفسانية و كيفية منشأيّتها للآثار والأفعال الظاهرة ليجعل ذلك ذريعة للوصول الى كيفيّة استتباع بعض الملكات للآثار المخصوصة فى الآخرة .

فكما انّ شدة الغضب فى رجل توجب ثوران دمه و احمرار وجهه و تسخّن بدنه و احتراق مواده والغضب صفة نفسانية موجودة فى عالم باطنه وهذه الآثار من صفات الأجسام الماديّة وقد صارت نتايج منها فى هذا العالم فلا عجب من ان يلزمها فى نشأة ثانية «نار" موقدة تطّلع فيها على الأفئدة» فاحرقت صاحبها كما يلزمها هاهنا عند شدّة ظهورها ضربان العروق والاوداج و اضطراب الأعضاء و ربما يؤدّى الى الأمراض الشديدة و ربما يموت صاحبها غيظاً .

الاشراق الثامن

فى تعيين محلّ الآلام واللذّات فى الدّنيا والآخرة لينكشف لذوى البصيرة : انّ المحشور فى القيامة اىّ شئ من الأنسان

اعلم انّ الجوارح والأعضاء يستعذب جميع مايطرء عليها من انواع الآلام ولهذا

١ــ اى الصورة الكلية من الماء بوجود عقلى سعى غير داثر فانها مجمع جميع افراده لان بسيط الحقيقة كل الاشياء ولا يشذ عن حيطة وجودها السعى الكلى شئ من افراد المياه الواقعه فى العوالم .

٢ــ فكل من له تحدس ... هكذا وجدنا فى النسخ المعتبرة

سمّي عذاباً لأنها يستعذبه كما يستعذب ذلك خزنة النار وليس كل من دخل دار العذاب والعقوبة معذباً معاقباً بل ربّما كان مستعذباً كالسدنة والزبانية واهل السّجون والاتونات

و كذلك قوى الجوارح حيث جعلها الله محلاً للانتقام من النفس التى كانت تحكم عليها و تسخرها بامرالله والآلام يختلف عليها بما يسواه فى ملكها و موضع تصرفها وبما ينتقل اليه المدركات من الحواس والمشاعر و كذا النفس الناطقة التى هى محل المعرفة والحكمة سعيدة فى الدنيا والآخرة لا حظّ لها فى الشقاء ، لأنها ليست من عالم الشقاء ، الا ان الله ركّبها هذا المركب الحيوانى المسمى بالنّفس ـ الحيوانية فهى لها كالدابة ، وليس للناطقة الا المشى بها على الصّراط المستقيم فان اجابت النفس الحيوانيّة لها فهى المركب الذلول المرتاض و ان ابت فهى الدابّة الجموح كلما ارادالراكب ان يردّها الى الطريق حرنت عليه و جمحت واخذت يميناً و شمالاً افراطاً و تفريطاً لقوة رأسها .

فاذا انكشف هذا، فقد علم ان المستحقّ للعقوبة يوم القيامة هى النفس الحيوانية فوقع عليها العقاب كما يضرب الراكب دابّته اذا جمحت و خرجت عن الطريق الذى يريد صاحبها المشى عليه .

الا ترى : ان الحدود الشرعيّة فى الزّنا والسّرقة والشرب انما محلّها النفس ـ الحيوانيّة و هى التى يحس بالم القتل وقطع اليد و ضرب الظهر فقامت الحدود بالجسم و قام الألم بالنفس الحساسة المتخيلة .

واما النفس الناطقة فهى على شرفها مع عالمها فى سعادتها دائمة و هى منفوخة من روح الله وليست هى موجودة فى اكثر الناس .

واما الحيوانية فلا يخلو منها انسان سواء كان سعيداً فكانت سليمة مطيعة ذلولة او شقيّاً فكانت جموحة عاصية فالمطيعة يسرح يوم الآخرة فى مراتع الجنان

والعاصية تعاقب حتى يصير منقادة .

واماالأعضاء والجوارح فما عندها الا التّعيم الدائم فى جهنم مثل ماهى الخزنة عليه من كونها مسبّحة لله ممجّدة مطيعةدائماً لما يقوم بها او يقام عليها من الأفعال كما فى الدنيا فيتخيّل الانسان ان العضو يتألم لأحساسه فى نفسه بالألم و ليس كما تخيله انما هوالتألم بما تحمله اليه حاسّةالجارحة من صورة ما يكرهه الا ترى! انّ المريض اذا نام وهو حيّ والحسّ عنده موجود والجرح الذى يتألّم به فى يقظته موجود فى العضو ومع هذا لا يجد الماً لان الواجد للألم قد صرف وجهه عن عالم الشهادة الى البرزخ فماعنده خبرفاذااستيقظ المريض[1] اى : يرجع الى عالم الشهادة و نزل الى منزل الحواس قامت به الأوجاع والآلام فان بقى فى البرزخ على ما يكون عليه اما فى رؤيا مفزعة فيتألّم او فى رؤيا حسنةملذّة فيتنعم فينتقل معه النعيم اوالألم حيث انتقل وهكذا حاله فى الآخرة فتنبّه بما قلناه وتبصر بما نوّرناه[2] .

الاشراق التاسع

فى حشر باقى الحيوانات

قد اشرنا الى ان لكل موجود حشراً وحشركل شئ الى مابدء منه فمن علم من اين مجيئة علم الى اين ذهابه فحشرالأجساد الى الأجساد و حشرالنفوس الى النفوس .

وقد وقع الخلاف فى حشر نفوس الحيوانات فى القيامة والروايات فيه مختلفة والحق فى ذلك هو القول بالتفصيل فان ثبت فى بعضها درجة فوق درجة النفوس[3] ـ

١ـ فاذااستيقظ المريض رجع الى عالم الشهادة ... د،ط،ل،م وهكذا اكثر النسخ الموجودة

٢ـ واليه اشار على عليه السلام : رحم الله امرءاً . ء.فمن اين والى اين و فى اين و قال ايضاً : رحم الله امرءاً عرف قدره ولم يتعد طوره

٣ـ فوق درجة النفس الحساسة وهى النفس المتخيلة

الحساسة و هي النفوس المتخيلة بالفعل اى: المتذكرة لما يتصورها فلا يبعد القول بحشرها الى بعض البرازخ و اما حشر النفوس الحساسة فقط فكحشر القوى النفسانية الى رب نوعها و امير جيشها كما ذكره الفيلسوف الأول فى اثولوجيا .

فكذا النفوس النباتية اذا قطعت عن الأشجار كما مر فى مباحث الصور المفارقة وحشر المقلدين والأتباع الى ما يحشر اليه الأئمة والمجتهدون شبه [1] حشر القوى النفسانية من الناطقة اليها و الى مثله اشير فى قوله تعالى : «وحشر لسليمان[2] جنوده من الجن والإنس والطير فهم يوزعون».

و قوله تعالى : «والطير محشورة [3].كل له اواب» .

الاشراق العاشر

فى ان للانسان تنوعاً فى باطنه هيهنا كما فى ظاهره يوم الآخرة

اعلم ان الحق لم يزل فى الدنيا متجلياً للقلوب فيتنوع الخاطر لتجليه و ان تنوع الخاطر فى الانسان عن التجلى الالهى من حيث لايشعر [4] بذلك الا اهل الله كما انهم يعلمون ان اختلاف الصور الظاهرة فى الدنيا والآخرة فى جميع الطبايع ليس

١ـ لشبه حشر القوى ... د،ط ـ آ،ق

٢ـ س ٢٧، ى ١٧

٣ـ س٢٨، ى١٨

٤ـ يريد اثبات تنوع الانسان من جهة العلة الفاعلية وان يرجع التنوع الباطنى من جهة الى الجهات المعده والامور القابلية .

فى النسخ الموجودة عندنا : فيتنوع الخواطر لتجليه وان تنوع الخواطر فى الانسان ...

غيرالتنوّع و فيالآخرة يكون باطنالانسان ثابتاً ؛ فانه عين ظاهر صورته فيالدّنيا والتبدّل فيه خفيّ و يكون باطنه عين ظاهره فيالآخرة فيكونالتجلي الالهى لـه دائماً بالفعل فيتنوّع ظاهره في كلّ حين و هو خلقهالجديد الذى اكثر الناس في لبس منه ، كما كان يتنوّع باطنه فيالدّنيافينصبغ بالصور التى يقع فيـه التجلّى ـ الالهى انصباغاً ، فهكذا في كل موجود كان له ظاهـر دنيوى و باطن اخـروى فأصلالحركات والتنوّعات في كل شيء من باطنه المستور على ظاهرهالمشهودفهذا هوالتضاهيالخيالي فانالقوة الخيالية خلقت مضاهية لعالمالقـدرة الالهية ؛ غير انها فيالآخرة ظاهرة وفيالدنيا باطنة ،فلها شئون يتبعها[1] شئونالحقّ كما فيقوله: «كلّ يوم هو في شأن [2]» .

واعلم انالله احديّالذات بريء عنالتغيّر والتكثّر و هو متـكثّر الاسماء والجهات و انما يتجلّى لكل شيء بحسبهفلا يتجلى للعالم الا بما يناسبالعالموالعالم بمافيه ثابتالحقيقة متغيّرالتراكيب والحركات والازمنة .

كما انّالانسان من حيث جوهره ثابت ومنحيث انفعالاتهوكيفياته من خجل و وجل و صحّة و مرض و رضيً وغضب متغيّر ؛ وفي جميعالاحوال هوهولايتغير هويّته فهو ثابت لا يتبدّل و هو ايضاً عينالمتبدّل والمتغيّر .

فحقيقتهالثبوت علىالتنوّع والبقاء علىالتبدّل فهذا سرّ واضح خفيّ قـد اشرنا اليه مراراً كي يتفطّن اليه وينتفع به من وفّق له .

۱ـ يستتبعها شئونالحق ... «ط»

۲ـ س الرحمان ٥٥ ، ى ۲۹

الاشراق الحادى عشر

فى أن أى الأجسام يحشر فى الآخرة مع الأرواح وأيّها لايحشر؟

اعلم ان الأرواح مادامت ارواحا لا يخلو من تدبير اجسام لها والأجسام قسمان قسم يتصرّف فيها النفوس تصرّفا اوّليا ذاتيا من غير واسطة.

و قسم يتصرف فيه تصرّفا ثانويا بالعرض بواسطة جسم آخر قبله، والقسم الأول ليس محسوسا بهذه الحواس الظاهرة لأنّه غايب عنها لأنّها انما يحسّ بالأجسام التى هى من جنس ما يحلها، من هذه الأجرام التى كالقشور و يؤثّر فيها سواء كانت بسيطة كالماء والهواء او مركّبة كالمواليد و سواء كانت لطيفة كالأرواح البخارية او كثيفة كهذه الأبدان اللحمية الحيوانية والأجساد النباتية؛ فان جميعها ليس ما يستعملها النفوس ويتصرّف فيها الا بالواسطة.

واما القسم الأول المتصرف فيه للنفوس [1] فهو من الأجسام النورية الأخروية الحية بحيوة ذاتية غير قابلة للموت وهى اعلى رتبة من هذه الأجسام المشفّة التى يوجد هاهنا و من التى يسمى بالروح الحيوانى فانّه من الدنيا و ان كان شريفا لطيفا بالأضافة الى غيره و لهذا يستحيل و يضمحل سريعا ولا يمكن حشره الى الآخرة والذى كلامنا فيه من اجسام الآخرة وهى يحشر مع النفوس ويتحد معها و يبقى ببقائها

واما البرازخ العلوية فهى عين الصور خاصة، فحكم الأرواح المدبّرة لها فيها يشبه ان يكون كحكمها فى الأجسام الخيالية و تصرّفها فيها كتصرّف نفوسنا

١ـ المتصرف فيه النفوس... آ.ق ... د.ط ـ ل.م ـ آ.س

فى القوة الخيالية بوجه ؛ فان الأجسام الفلكية النورية (كما صرح به بعض ائمة الكشف) : لا خيال لها ؛ بل هى عين الخيال ، وكما لا يخلو خيال الانسان عن صورة كذلك لا يخلو ذات الفلك عن صورة وصورة الفلك لذات الفلك كقوة الخيال لذات الانسان ، و هذه الزرقة المحسوسة ليست صورة السماء ولا هذه الأنوار المدركة بالحس هى انوارها الموجودة فى القيامة بل هذه منكسفة مطموسة يوم القيامة .

فهذا علم شريف يظهر به كيفية حشر الأجساد .

---

* وقد فرغنا من تصحيح هذا المشهد و مقابلته مع صديقنا المعظم المحصل البارع السيد حسن اللاهوتى سلمه الله تعالى اواخر ليلة السابعة من شعبان المعظم سنة ١٢٨٦ من الهجرة النبوية وانا العبد الفانى جلال الدين الموسوى الآشتيانى كتب الله له بالحسنى .

المشهد الخامس

في النبوات والولايات و فيه شواهد

الشاهد الأول :

في اوصاف النبي «صلى الله عليه وآله وسلم» وخصايصه و فيه اشراقات :

الاشراق الاول
في درجة النبوة بالقياس الى ساير درجات الانسان

اعلم ان للانسان مقامات و درجات متفاوتة بعضها حسية و بعضها خيالية و بعضها فكرية و بعضها شهودية و هي بازاء عوالم [1] مرتبة بعضها فوق بعض .

فاول منازل النفس الانسانية درجة المحسوسات فمادام الانسان في هذا المنزل حكمه حكم الدود التي في باطن الارض والفراش المبثوث في الهواء فان الفراش لم يرتفع درجته عن درجة الاحساس و لو كان له تخيل و حفظ للمتخيل بعد

١ـ مترتبة بعضها فوق بعض [illegible]

الاحساس لم يتهافت علی‌النار مرةً بعد اخری[1] و قد تأذّی بها اولاً .

و بعد ذلك درجة‌المتخيّلات ومادام‌الانسان فی هذاالمنزل حكمه حكم‌الطير وسايرالحيوان البهيمی فان‌الطير و غيره اذا تأذّی فی موضع بالضرب يفرّ منه ولم يعاود لانّه بلغ‌المنزل الثانی و هو حفظ‌المتخيل بعد غيبوبتها عن‌الحواس .

فمادام‌الانسان فی‌هذاالمنزل فهو بعدبهيمة ناقصة انماحدّه ان يحذر عن شیء تأذّی به مرةً ومالم يتأذّ بشیء فلا يدری انه مما يحذر منه .

وبعد ذلك و هو منزلة‌الثالث درجة الموهومات فهو فی هذاالمنزل بهيمة‌كاملة كالفَرَس مثلاً .

فانه يحذر من‌الاسد اذا رآه ، و ان لم يتأذّ به قطّ ، فلا يكون تنفّره موقوفاً علی‌التأذّی منه بشخصه بل‌الشّاة ترى‌الذّئب اولاً فيحذره و ترى الجَمل والبقر وهما اعظم منه شكلاً و اهول منه‌صورة فلا يحذرهما اذ ليس من طبعهما ايذاؤها ، فالی هذاالمنزل يشارك‌الانسان‌البهائم .

وبعد هذا يترقّی الی[1] عالم‌الانسانية فيدرك الاشياء التی لا يدخل فی حسّ ولا تخيّل ولا وهم و يحذرالامورالمستقبلة ولا يقتصر حذره علی‌العاجلة و يدرك الاشياء الغائبة عن‌الحسّ والخيال‌والوهم‌ويطلب‌الآخرة والبقاء الابدی ومن‌هاهنا يقع عليه اسم‌الانسانية بالحقيقة و هذه‌الحقيقة هی‌الروح المنسوبة الی‌الله تعالی فی قوله : «فنَفَخْتُ فيه من روحی[2]».

وفی هذاالعالم يفتح له باب‌الملكوت فيشاهد الارواح المجردة عن غشاوة هذه القوالب و اعنی بهذه‌الارواح‌الحقايق المحضة المجردة عن كسوة التلبيس و

۱ــ ثم يترقی منه .... د،ط ــ آ،ق

۲ــ س ۱۵، ی ۲۹

غشاوة الأشكال و هي‌الصّور المفارقة الّتي شاهدها اصحاب‌المَعارج من اساطين الأقدمين السّلاّك كما حكاه «افلاطن» عن نفسه و كذا «سقراط» و «فيثاغورث» و «انباذقلس» وغيرهم وشاهدها ايضاًمعلم‌المشّائين «ارسطا طاليس» كما دل علـيه كتابه‌المعروف بـ : اثولوجيا و هذاالعالم عظيم الفسحة لا نهاية له والسّرّ فيه مثاله المشى على‌الماء فان فيه حيوةالحيوان العقلى و لـه طبقات كثيرة ارضها سقف‌العالم الّذى تحته ، كما ان ارض‌الجنة الكرسى‌و سقفها عرش‌الرحمان ثم يرقى [1] منه الى طبقة اخرى مثاله هاهنا المشى فى‌الهواءولذلك لما قيل لرسول‌الله «صلى‌الله‌عليه و آله» : «ان عيسى عليه‌السلام قد مشى على‌الماء» فقال : «لو ازداد يقيـناً لمشى فى‌الهواء» .

واماالتردّد على‌المحسوسات فهو كالمشى على‌الأرض فان هـذا العالم كلّه بمنزلة الأرض لعالم‌الأرواح وبينها وبين‌الماء عالم يجرى مجرى‌السّفينة و منها [2] يتولد درجات‌الشياطين حتى انه‌متى تجاوزالأنسان عوالم البهائم فينتهى الى عالم ـ الشياطين وعالمها عالم‌الموهومات و منه يسافر الى عالم‌الملائكة الرّوحانيين .

وقد مرّت الأشارة منا الى ان ليس للوهم عالم خارج عن‌العوالم الثلاثة لانّ مدرك الوهم ليس سوى مدرك‌الخيال اوالعقل و انما هو امر متردّد بينهما ليس له مستقرّ فكذلك حكم عالمه ، فمآل‌الشياطين و ذريّتهم‌وجنودهم الى‌البوار والهوى الى جحيم‌الأشرار .

وهذه‌العوالم كلّها منازل‌الهدى ولكنّ‌الهدى المنسوب الى‌الله تعالى يوجد فى‌العالم الأخير و هو عالم‌الأرواح كماقال : «قل ان‌الهدى هدى‌الله [3] » .

١ــ ثم يترقى ... د،ط ــ ل،م

٢ــ وفيها يتولد درجات ... آ،ق ــ د،ط ــ ن،م

٣ــ س ٣، ى ٦٦

فمقام کل آدمی و منزله فیالعلو والسفل بقدر ادراکه و هو معنی قول امیر ـ المؤمنین علیهالسلام : «الناس ابناء ما یحسبون» فالانسان بین ان یکون دوداً او بهیمةً او فرساً او شیطاناً ثم اذا جاوز ذلك یصیر ملکاً .

وللملائکة درجات و مقامات لقوله تعالی[١] : «وما منّا الاّ و له مقام معلوم» فمنهم الأرضیة و منهمالسماویة و منهمالمقرّبون وهمالمرتفعون عنالألتفات الی ـ السماء والأرض القاصرون نظرهم علی ملاحظة الحضرة الرّبوبیّة وهم ابداً فیدار البقاء اذ ملحوظهم هوالوجهالباقی وما عدا ذلك فالیالفناء مصیره ، اعنی السماء والأرض وما فیهما وما یتعلّق بهما .

وهذا معنی قوله سبحانه : «کلّ مَنعلیها فان و یبقی وجه ربّك ذوالجلال والاکرام[٢]» وهذهالعوالم منازلُ سفَر الأنسان لیترقّی من حضیض درجةالبهائم الی اوج درجةالملائکة ثمّ یترقّی من درجتهم الی درجة العشاق منهم العاکفین حَول جَنابه المقتصرین علی ملاحظة جمالِ الحضرة الألهیّة یسبّحون الوجه و یقدسونه لا یفترون .

وهذا غایة الکمال الأنسانی و هو مقام یشترك فیهالأنبیاء والأولیاء «سلام ـ الله علیهم» و سیأتی الفرق بینالنّبیّ والولیّ .

الأشراقالثانی
فی اصولِ المعجزات و خَوارِق العادات

وقد مرّ انّالأنسان البالغ حدّالکمال ملتئم من عوالم ثلاثة من جهة مبادی ادراکاته الثّلاثة قوّةالأحساس و قوّة التخیّل و قوةالتعقّل .

١ـ س ٣٧، ی ١٦٤
٢ـ س ٥٥، ی ٢٦

و ثبت ان كل صورة ادراكية هو ضرب من الوجود ولكل منها قوة و استعداد وكمال والكمال هو صيرورة الشيء بالفعل فكمال التعقل في الانسان هو اتصاله بالملاء الاعلى و مشاهدته ذوات الملائكة المقربين .

وكمال القوة المصورة يؤدي به الى مشاهدة الاشباح المثالية و تلقي المغيبات والاخبار الجزئية منهم والاطلاع على الحوادث الماضية والآتية .

وكمال القوة الحساسة يوجب له شدة التأثير في المواد الجسمانية بحسب الوضع فان قوة الحس تساوق قوة التحريك الموجبة لانفعال المواد و خضوع القوة الجرمانية و طاعة الجنود البدنية و قل من الانسان من يكمل فيه جميع هذه القوى الثلاث .

فمن اتفق فيه مرتبة الجمعية في كمال هذه النشآت الثلاث فله رتبة الخلافة الالهية و استحقاق رياسة الخلق فيكون رسولاً من الله يوحى اليه و مؤيداً بالمعجزات منصوراً على الاعداء فله خصايص ثلاث .

الاشراق الثالث
في شرح هذه الخصايص

اما الاولى فهو ان يصفو نفسه في قوتها النظرية صفاء يكون شديدة الشبه بالروح الاعظم فيتصل به متى اراد من غير كثير تعمل و تفكر حتى يفيض عليه العلوم اللدنية من غير توسط تعليم بشرى بل يكاد زيت عقله المنفعل يضيء لغاية استعداده بنور العقل الفعال الذي ليس هو بخارج عن حقيقة ذاته المقدسة و ان لم تمسسه نار التعليم البشري بمقدحة الفكر و زند البحث والتكرار .

فان النفوس متفاوتة في درجات الحدس والاتصال بعالم النور فمن زكى لا

يحتاج الى التعلّم فى جلّ المقاصد بل فى كلّها ومن غبى لا يفلح فى فكره ولايؤثر فيه التعليم ايضاً حتى خوطب النّبى الهادى(ص) فى حقّه «انك لاتهدى[1] مَن احبَبتَ، و انّك لا تسمع من فى القبور[2] ولا تسمع الموتى[3] ولا تسمع الصّم الدّعاء» .

وذلك لعدم وصولهم بعد الى درجة استعداد الحيوة العقليّة ، فلم يكن لهم سمع باطنى يسمع به الكلام المعنوى والحديث الربّانى ومن شديد الحدس كثيرة كمّاً وكيفاً سريع الاتّصال بعالم الملكوت يدرك بحدسه بحسبه اكثر المعلومات فى زمان قليل ادراكاً شريفاً نوريّاً سمّيت نفسه قدسيّة .

وكما ان مراتب الناس ينتهى بهم فى طرف نقصان الفطرة وخمود نورها الى عديم الحدس والفكر يعجز الانبياء عن ارشادهم فيجوز ان ينتهى فى طرف الكمال وقوّة ـ الحدس وشدّة الاشراق الى نفس قدسيّة ينتهى بقوة حدسه الى آخر المعقولات فى زمان قصير من غير تعلّم فيدرك اموراً يقصر عن دركها غيره من الناس الا بتعب الفكر والرياضة فى مدّة كثيرة فيقال له : نبىّ اوولىّ و ان ذلك منه اعلى ضروب المعجزة اوالكرامة وهو من الممكنات الاقليّة كماذكرناه و اماالخاصّة الثانية فهى : ان يكون قوّته المتخيّلة قويّة بحيث يشاهد فى اليقظة عالم الغيب و يتمثّل له الصور المثاليّة ـ الغيبية و يسمع الاصوات الحسيّة من الملكوت الاوسط فى مقام «هورقليا» او غيره فيكون ما يراه ملكاً حاملاً للوحى وما يسمعه كلاماً منظوماً من قبل الله تعالى اوكتاباً فى صحيفة و هذا مما لا يشاركه الولىّ بخلاف الضرب الاوّل .

واماالخاصّة الثالثة فهى قوة فى النّفس من جهة جزءها العملى وقواها التحريكية

١ـ س ٢٨، ى ٥٦ . عبارة المتن فى النسخ مختلفة فى بعض النسخ: فمن محتاج الى التعلم فى جل المقاصد.... الى آخر ما فى المتن

٢ـ س ٣٥، ى ٢١

٣ـ س ٢٧، ى ٨٢ ، ايضاً س ٢٧، ى ٨٢، وما انت بمستمع من فى القبور

فيؤثر في هيولي‌العالم بازالة صورةونزعها عن‌المادّة او تلبّسها ايّاها فيؤثر في استحالة الهواء الى‌الغيم و حدوث الأمطاروتكوّن الطّوفانات الزّلازل لاستهلاك امّة فجرت وعتت عن امر ربّها و رسله ويسمع دعائه في‌الملك والملكوت لعزيمة قويّة فيستشفى المرضى و يستشفي‌العطشى و يخضع له‌الحيوانات وهذا ايضاً ممكن لما ثبت انّ‌الأجسام مطيعة للنّفوس متأثرة عنها و ان صور الكائنات يتعاقب على‌المواد العنصريّة بتأثرات النفوس الفلكيّة .

وانماالنفس الانسانية اذا قويت تشبّهت‌بهاتشبّه‌الاولاد بالآباء فيؤثرفي‌هيولى العناصر تأثيرها و اذا لم تقو، لم يتعدّ تأثيرها الى غير بدنها و عالمهاالخاصّ .

وما من نفس الاّ و لها تأثيرات في عالمهاالخاص فيكون اذا توهّمت صورة مكروهة استحال مزاج بدنها و حدثت رطوبة العرق والرعشة و اذا حدثت فيهاصورة الغلبة يسخن‌البدن و احمرّ‌الوجه و اذاوقعت فيها صورةالنّكاح حدثت حرارة مسخّنة منفخّة حتى يمتلى [4] به عروق‌آلةالوقاع فينهض له و هذه الحوادث في البدن انما تكون بمجردالتّصوّرات .

فعلم انه: ليس من شرط كلّ مسخّن ان يكون حارّاً و كذا مثله فاذا صارت الأمزجة تتأثر عن‌الأوهام اما عن اوهام عاميه او عن‌اوهام شديدةالتّأثير في‌بدو الفطرة او بالتعويد والاكتساب .

فلا عجب من ان يكون لبعض‌النّفوس قوة كمالية مؤيّدة من‌المبادى فصارت كأنّها نفس‌العالم فكان ينبغي ان يؤثر في‌غير بدنها تأثيرها في بدنها فيطيعها هيولى العالم طاعة البدن للنفس فيؤثر في اصلاحها و اهلاك ما يفسدها او يضرّها ؛ كلّ

٤ـ حتى تملى به عروق آلةالوقاع ... «ط

ذلك لمزيد قوّة شوقيّة واهتزاز علويّ لها يوجب شفقة على خلق الله شفقة الوالد لولده .

تذنيب عرشي

جوهر النبوّة كأنّه مجمع الأنوار العقلية والنفسية والحسية ، فبروحه و عقله يكون ملكاً من المقرّبين و بمرآت نفسه وذهنه يكون فلكاً مرفوعاً عن ادناس الحيوانيّة و لوحاً محفوظاً من مسّ الشياطين و بحسّه يكون ملكاً من عظماء السلاطين

فالنّبيّ [1] بشخصية الوحدانيّة كانه ملَك و فلك و ملِك فهو جامع النشآت الثلاث بكمالها ، فبروحه من الملكوت الأعلى و بنفسه من الملكوت الأوسط وبطبعه من الملكوت الأسفل فهو خليفة الله ومجمع مظاهر الأسماء الالهيّة وكلمات الله التامّات كما قال نبيّنا صلى الله عليه وآله : «اوتيت جوامع الكَلِم» .

الاشراق الرابع
في الفرق بين النّبوّة والكهانة وغيرهما

اعلم : ان مجموع هذه الأمور الثلاثة على الوجه المذكور يختصّ بالأنبياء ، وكلّ جزء منها ربمايوجد في غيرهم وافضل اجزاء النبوّة و هو العلم بالحقايق كما هي عليها .

قد يوجد في الأولياء على وجه التابعيّة لهم وكذا الأخبار ببعض المغيبات الجزئيّة من الحوادث ربما يوجد ضرب منه في اهل الكهانة والمستنطقين وكذا قوّة

١- في كثير من النسخ: فالنبي بشخصيته الوحدانية.... و في النسخ المعتبرة : فالنبي بشخصية الوحدانية...

التأثير للنفس المتعدی الی بدن آخر قد یوجد فی اشخاص ذوات نفوس قویّة مثل اصابة العین من النفوس الشریرة فانّها ممایؤثر فی بدن حیّ کانسان او غیره یغیّر مزاجه حتی یفسد روحه بالتوهّم و یقتل ولذلك قال النبی صلی الله علیه وآله: «العین یدخل الرجل القبر والجمل القدر» .

وقال صلی الله علیه وآله ایضاً: «العین حقّ» و معناه انه یستحسن الجمل مثلاً و یتعجّب منه فیتوهّم لردائة نفسه القویة الخبیثة سقوط الجمل فینفعل جسم الجمل عن توهّمه و یسقط فی الحال و اذا جاز ذلك فی جانب الشرّ من النفوس الشریرة الدنیّة فجوازه فی جانب الخیر من النفوس العظیمة الشدیدة البطش ارجح فکیف لایتعدی تأثیرها عن بدنها وعالمها الصغیر و هی یصلح لأن یکون نفس العالم ومستخدم القوی الطبیعیّة و یستحقّ لمسجودیة الملائکة السّفلیة بل العلویة عند الارتقاء الی الحضرة الالهیّة و تعلیم الأسماء الحسنی فکیف لا یقدر علی احالة هیولی العالم باحداث حرارة او برودة و تحریك و جمع وتفریق.

و اصول الاستحالات والانتقالات فی عالمنا السّفلی انما ینبعث من حرارة او برودة و حرکة کما یکشف عند النظر فی حوادث الجوّ و مثل هذا یعبر بالکرامة والمعجزة عند الناس والجمهور یعظمون هذه الخاصیة اکثر من الأولین لغلبة الجسمانیة علیهم ثمّ یعظّمون امر الأخبار عن الحوادث الجزئیّة اکثر من الأطلاع علی المعارف الحقیقیة .

واما اولوا الألباب فافضل اجزاء النبوة عندهم هو الضّرب الأول ثم الثانی ثمّ الثالث .

والأول لا یکون الاّ خیراً و فضیلةً و کلٌّ من الأخیرین ینقسم الی وجهین .

الاشراق الخامس
في كيفيّة الا نذارات

ان ما وقع او سيوقع من الكائنات فهو محفوظ في الالواح العالية و صوَر الكائنات بأسرها موجودة في عالم الذكر الحكيم مكتوبة بقلم الحق الأول على الواح النفوس السماوية اوصحايف المثُل الغيبيّة .

و ذلك : لأنها ليست صادرة عن المَبدء الأول على سبيل الجزاف اوالقصد الى غرض جزئى كما زعمه الجاهلون تعالى عن ذلك فصدورها على سبيل العناية والأستتباع لما هي مُثل غيبيّة هي ذكر حكيم .

على ان الأنذارات دالّة على عالم بالجزئيات قبل وجودها و بعده وليس هذا شأن النفوس السافلة ولاقواها المنطبعة وهو ظاهر فليس الا من موطن يتمثل فيه الجزئيات فيكون الأطلاع عليها لأجل اتصال نفوسنا بجوهر متعال نفساني يحيط بالجزئيات الزمانية من الكليات على عكس ادراك الناس فيكون لها ضوابط كليّة ينشأ منها الجزئيات بان يفيض من المبادى العقلية على الواح النفوس العالية صوراً مثاليّة ينفعل بها تلك النفوس من جهة قوتها الخياليّة فتحاذيها صُور الكائنات الهيولانيّة فلها ان تعلم: لازم حركاتها النفسانية من تلك الصور من حركات المواد الهيولانيّة في صورها الجسمانيّة لتطابق العوالم .

فاذا علمت هذا فصحّة المنامات والأنذارات سببها اتصال النفوس الأنسانيّة بهذه الجواهر العالية فعلى تقدير اتصال نفوسنا بهذا العالم يكون صحّة الرؤيا والأنذار فما يتلقّيه النفس في اليقظة فعلى وجهين :

فان كانت النفس قوية وافية لضبط الجوانب لايشغلها المشاعر السفلة عن المدارك

العاليه ويكون متخيلتها قوية على استخلاص الحس المشترك من مشاهدة الظواهر الى مشاهدة ما يراه في الباطن فلا يبعد ان يقع لها ما يقع للنائم من غير تفاوت .

فمنه ما هو وحي صريح لا يفتقر الى التأويل . ومنه ما ليس كذلك فيفتقر اليه او يكون شبيها بالمنامات التي هي اضغاث احلام ان امعنت المتخيلة في الانتقال والمحاكاة .

وان لم يكن كذلك فلا يخلو اما ان يستعين بما يقع للحس دهشة و للخيال حيرة او لا ، بل كانت لضعف طبيعي اومرض طار فالاول كفعل المستنطقين ـ المشتغلين للصبيان والنساء ذوات المدارك الضعيفة بامور مترقرقة ، او باشياء ملطخة سود مدهشة محيرة للحس مرعشة للبصر بزجرجتها او شفيفها كاستعانة بعض ـ المتصوفة والمتكهنة برقص و تصفيق و تطريب

فكل هذه موهنة للحواس مخلة بها و ربما يستعينون ايضا بالايهام بالعزائم و بادعية غير مفهومة الالفاظ يوجب الترهيب بالجن اذا استنطقوا غيرهم .

والثاني كما للمصروعين والممرورين ومن في قواه ضعف و في دماغه رطوبة قابلة وقد يجتمع السببان : ضعف العوايق ، و قوة النفس بتطريب و غيره كما لكثير من المرتاضين من اولي الكد وهذا حسن وما للكهنة والممرورين نقص او ضلال و تعطيل للقوى عما خلقت لاجله .

واما الفضلاء فرياضاتهم و علومهم مرموزة مكتومة عن المحجوبين .

الاشراق السادس
في الفرق بين الايحاء والالهام والتعليم

قد ثبت : ان نفس الانسان مستعدة لان يتجلى فيه حقيقة الاشياء كلها واجبها

وممكنها الا انها ليست ضرورية لازمة وانما حجبت عنها بالأسباب الخارجية [١] التي ذكرناها في مثال المرئات فهي كالسد الحائل بين النفس واللوح المحفوظ الذي هو جوهر منقوش بجميع ما قضى الله تعالى به الى يوم القيامة فيتجلى حقايق العلوم من مرئات اللوح العقلاني الى مرئات اللوح النفساني عند زوال المانع وكما ان الحجاب بين المرئاتين يزال تارة بتمثل اليد المتصرفة و تارة بهبوب ريح يحركه [٢] .

فكذلك قد يظفر الانسان بادراك الحقايق [٣] لقوة فكرته المتصرفة في تجريد الصور عن الغواشي والانتقال من بعضها الى بعض وقد تهب رياح الالطاف الالهية فينكشف الحجب و يرتفع الغواشي عن عين بصيرته فيتجلى فيها بعض ما هو مثبت في اللوح الاعلى .

فيكون تارة عند المنام فيظهر به ما سيكون في المستقبل وتمام ارتفاع الحجاب يكون بالموت وبه ينكشف الغطاء .

وتارة ينقشع الحجاب بلطف خفي من الله فيلمع في القلب من وراء ستر الغيب شيء من غرايب اسرار الملكوت فربما يدوم و ربما يكون كالبرق الخاطف و دوامه شـاذ .

فعلم : ان حصول العلوم في باطن الانسان بوجـوه مختلفة : فتـارة يكتسب بطريق الاكتساب والتعلم .

وتارة يهجم عليه كأنه القي اليه من حيث لايدري سواء كان عقيب طلب و شوق اولا [٤] .

١ـ من اسباب الحاجبة التي ذكرناها ... «ط» ٢ـ بهبوب ريح محركة... «ط»

٣ . بقوة فكرته المتصرفة ... آ،ق ٤ـ في بعض النسخ الموجودة عندنا : «سواء كان عقيب طلب و شوق اولا ، وهذا ينقسم الى مايطلع معه على السبب المفيد له وهو مشاهدة الملك الملهم للحقايق من قبل الله وهو العقل الفعال للعلوم في العقل المنفعل اولا يطلع على هذا الوجه فالاول يسمى اكتسابا واستبصارا.....»

والثّانی یسمّی حدساً و الهاما . وهذا ینقسم الی ما یطّلع معه علی السبب المفید له وهو مشاهدة الملك الملهم للحقایق من قبل الله وهو العقل الفعّال الملهم للعلوم فی العقل المنفعل و الی ما یطّلع علیه ۱.

فالاول یسمی اکتساباً و استبصاراً والثّانی الهاماً و نفثاً فی الروح (فی الروع. خ ل) . والثالث وحیاً یختص به الأنبیاء والذی قبله یختص به الأولیاء .

واما الاکتساب فهو طریق النّظار من العلماء فلم یفارق الالهام الاکتساب فی نفس فیضان الصور العلمیّة ولا فی قابلها ومحلّها ولا فی فاعلها ومفیضها ولکن یفارقه فی طریقة زوال الحجاب وجهته ولم یفارق الوحی الالهام فی شیء من ذلك بل فی شدّة الوضوح والنوریّة و مشاهدة الملك المفید للصور العلمیة ، فان العلوم کما مرّ لا یحصل لنا الا بواسطة الملائکة العلمیة وهی العقول الفعالة بطرق متعددة کما قال سبحانه : «وما کان لبشر ان یکلّمه الله الا وحیاً او من وراء حجاب او یرسل رسولاً» .

فتکلیم الله عباده عبارة عن افاضة العلوم علی نفوسهم بوجوه متفاوتة کالوحی والالهام والتّعلیم بواسطة الرّسل والمعلّمین .

الاشراق السابع

فی کیفیة اتّصال النبی «صلی الله علیه و آله» بعالم الوحی الالهی والقضاء الربّانی و قرائة اللّوح المحفوظ ولوح المحو والاثبات الّذی فیه نسخ الاحکام

لما علمت : ان حقایق الاشیاء مثبتة فی العالم العقلی المسمّی بالقلم الالهی و

۱ـ وهو العقل الفعال للعلوم فی العقل المنفعل والاطلاع علی عدا الوحی ... د ط.

فی‌العالم النفسانی المسمی باللوح‌المحفوظ و ام‌ الکتاب وفی‌الالواح القدریة القابلة للمحو والاثبات کما قال‌الله تعالی[1] : «یمحوالله ما یشاء و یثبت و عنده ام‌ الکتاب» .

وجمیع هذه‌الکتب مما کتبها ید‌الرحمان فان‌العنایة الالهیة اقتضتها وانشأتها علی وفق علمه تعالی بذاته علمافعلیاً لان ما عداه من آثار وجوده و قدرته .

فکما ان‌ المهندس یسطر صورة ابنیة الدار فی نسخة ، ثم یخرجها الی الوجود فکذلك فاطرالسماوات والارض‌کتب علی نفسه‌الرحمة و اخرج نسخة العالم من اوله الی آخره فوجدالعالم علی‌وفق تلك‌النسخة بایدی ملائکة عمالة یستخدمها ملائکة علامة فاذا تم وجودالعالم بصورته خلق‌الله نوع‌البشرمن‌الارض فاراد ان‌یجعل منهاخلیفة له[2] فی‌الدنیا ونایباً منه فی عمارةالنشأة الآخرة، فاعطی للانسان قوی ومشاعر هی آلات‌الحس‌والتخیل والتعقل ، فاذا احس بصورة العالم تأدت منه صورة اخری الی حسه‌و منه الی خیاله .

فان من نظر الی‌السماء والارض ثم غض بصره یری صورة السماء والارض فی‌خیاله‌حتی‌کانه ینظرالیها ویشاهدها،ولو انعدمت صورتها من‌الخارج لا یقدح فی مشاهدته ایاها ثم یتأدی من خیاله الی‌عقله صورتها علی وجه اعلی و اشرف فیحصل‌فی‌العقل حقایق‌الاشیاء التی دخلت‌فی‌الحس والخیال .

فالحاصل فی‌العقل الانسانی موافق للعالم‌الموجود فی‌نفسه، والعالم‌الکونی مطابق للنسخة الموجودة منه فی‌اللوح‌العقلی ؛ وهو قلوب‌الملائکة المقربین، وهو کما علمت سابق علی وجوده فی‌اللوح‌القدری السابق علی وجوده الکونی

۱ـ س۱۳، ی ۳۹ ۲ـ س ۱، ی ۹۸

الجسمي[١] وهيهنا عكس الأمر فيتبع وجوده الحسي وجوده الخيالي و تبعه ايضاً وجوده العقلي اعني : وجوده في القوّة العاقلة .

وقد علمت منا فيما سبق تحقيق الأمر في اتّحاد العقل بالمعقول و كذا الحس بالمحسوس و الخيال بالمتخيّل .

فادراك الانسان في كل مرتبة من صورة العالم هو اتّحاده بها و تحقّقه بوجودها وهذه الموجودات بعضها حسيّة و بعضها مثاليّة و بعضها عقلية ، فكان الوجود اولاً عقلاً ثمّ نفساً ثمّ حسّاً ثمّ مادةً فدار على نفسه فصار حسّاً ثمّ نفساً ثمّ عقلاً فارتقى الى ما هبط منه والله هو المبدء والغاية .

فالانسان اذا بلغ الى هذا المقام الربّاني يطّلع على ما في القضاء الالهي والقدر الربّاني ويشاهد القلم واللوح كما حكاه النبي «صلى الله عليه وآله» عن نفسه انّه اسرى به حتى سمع صرير الأقلام كما قال تعالى : «لِنُريه من آياتنا انّه هو السميع البصير[٢]» .

فالكتابة العقليّة مصونة عن التبدّل والتغيّر والنّسخ والتحريف ، واما الكتابة النفسيّة اللوحية فيتطرق فيها المحو والاثبات و ينشأ منها نسخ الأحكام ولا يبعد ان يكون سماع صرير الأقلام منه «صلى الله عليه و آله» اشارة الى ما في عالم القدر من الصور التي كتبتها اقلام رتبتها دون رتبة القلم الأعلى والواحها دون اللوح المحفوظ فان الذي كتبه القلم الأعلى لا يتبدّل ، وهي حقايق العلوم العقليّة التي لا تمحو ابداً من اللوح المحفوظ و هذه الأقلام يكتب في الواح المحو والاثبات .

ومن هذه الالواح يتنزّل الشرايع والصّحف والكتب على الرسل «عليهم السلام»

١ـ الجسماني : دنظ ـ لدم

٢ـ سورة الاسراء آية ١

و لذا يدخل في‌الشرع‌الواحد النسخ في‌الاحكام و هو عبارة عن انتهاء مدة‌الحكم لا عن دفعه و رفعه فان ما دخل في‌الوجود لا يرتفع ابداً فان كل‌حادث له سبب‌ولسببه سبب حتى ينتهي الي‌الامور الحتمية القضائية والاسماء الالهية ومن‌حقق‌الامر في كيفيه نشو الكثرة والتغير من‌الحضرة الاحدية السرمدية، لم‌يشتبه عليه حقيقة‌الحال ولم يزل قدمه عن مقامه في نحو هذه‌المزال .

الاشراق‌الثامن

في تحقيق ما ورد في‌الشريعة من وصفه تعالى نفسه بالتردد وساير ما يجري هذاالمجرى من‌التغيرات التي عليها بناء الشرايع

اعلم ان للالهية مراتب و للاسماء مظاهر و مجالي و كل ما وجد او سيوجد فهو غير خارج عن‌عالم ربوبيته تعالى ، و لكل شيء وجه خاص اليه تعالى و كأنك قد شممت رائحة من هذاالمقام من تضاعيف ما سلكنا سبيله و اوضحنا دليله و بينّا بيانه و نوّرنا برهانه .[1]

فنقول هاهنا : ان لله عباداً ملكوتيين يكون افعالهم طاعة وبامره يفعلون ولا يعصون [2] له في شيء اصلاً وكل من يكون كذلك يكون فعله فعل‌الحق لعدم‌داع في فعله الا ارادة الحق و يستهلك ارادته في ارادته سبحانه .

مثاله : حواس الانسان وقد مر ان طاعة‌الملائكة لرب‌العالمين بوجه كطاعة الحواس الخمس للنفس‌الناطقة حيث لا يحتاج الى امر و نهي و ترغيب و ترهيب بل

١ـ وبينا بنيانه د،ط

٢ـ و هولاء يعبدون الله على وتيرة واحدة ركعهم راكع و سجدهم ساجد دائما لا يعصون ما امرهم‌الله وهم‌بامره يفعلون .

كلما همّت الناطقة بامرمحسوس امتثلت الحاسة الى ما همّت به و ارادته دفعةً مع ان هذه الحواس فى عالم آخر غير عالم الجوهر العقلى منها [1] لأنها نازلة عنه فى الملكوت السفلى فهكذا طاعة الملائكة الواقعة فى ملكوت السماوات حيث انّهم «لا يعصون الله [2] ما امرهم» و يفعلون مايؤمرون فيأتمرون بامره و ينزجرون بنهيه .

فاذا تقرّر هذا يعلم : انّ كل كتابة يكون فى الألواح والصحايف القدريّة فهو ايضاً مكتوب الحق الأول بعد قضائه السابق المكتوب بقلمه الأول و من هذه الكتابة قال : «ثمّ قضى اجلاً واجل مسمّى[3]»

ومن هذه الألواح وصف نفسه سبحانه بانه تردّد[4] فى قبضة نسمة المؤمن بالموت وهو قدقضى عليه قضاء حتميّاً ومن هذه الحقيقة الالهية التى كنّى عنها بالتردّد ينبعث التردّدات الكونيّة والتحير فى النفوس و ذلك انا قد نتردّد فى فعل امر ما هل نفعله ام لا وما زلنا نتردّد حتى يكون احدالأمور المردّد فيها و يزول التردّد فذلك الأمرالواقع هوالثابت فى اللوح من تلك الأمور و ذلك ان القلم الكاتب فى اللوح القدرى يكتب امراً «ما» وهو زمان الخاطر ثم يمحوه فيزول ذلك الخاطر لأن من هذااللوح الى النفوس رقايق ممتدّة اليها تحدث بحدوث الكتابة وينقطع بمحوها فاذا صارالأمر ممحوّاً كتب غيره فيمتدّ منه رقيقةً الى نفس هذاالشخص الذى كتب هذا من اجله فيخطر له خاطر نقيض الخاطرالأول و هكذا الى ان اراد الحقّ

۱ــ غير عالم الجوهر العقلى منا ... دنظ ــ آ،ق ــ ل،م

۲ــ س ٦٦ ، ى ۲

۳ــ س ٦،ى ۲

٤ــ مراده هوالحديث القدسى الذى ورد فيه «ما ترددت فى شئ انا فاعله كترددى فى قبض روح عبدى المؤمن يريدالموت و انا اكره مسائته ...... » فقداختلف كلمة الأعلام فى معنى الحديث وحل معضلها وقد حققها المصنف فى الاسفار : الهيات ط ۱۲۸۲ ه ق ص ۱۸۰ و كتاب القبسات ط ۱۳۱۲ ه ق ص ۲۸۵ ، ۲۸٦

اثباته فلم يمحه فيفعله الشخص او يتركه حسب ما ثبت في اللوح فاذا فعله او تركه وانقضى محاه الحق من حيث كونه محكوماً بفعله واثبت صورة عمل قبيح او حسن على قدر ما يكون ثم ان القلم يكتب امراً آخر و هكذا الى غير النهاية .

و هذه الاقلام هذه مرتبتها ، والموكل بالمحو ملك كريم والاملاء عليه من الصفة الالهية ولو لم يكن الامر كذلك لكانت الامور كلها حتماً مقضياً .

فقد تبين لك صحة النسخ والتردد ومعنى البداء الذى عليه اصحابنا الاماميون وعلمت بمكانة هذه الاقلام التي سمع صوت كتابتها رسول الله «صلى الله عليه و آله» من القلم الالهي و عبّر عنه بالصرير و هو الصوت فكانه رأى الآيات و سمع منها ما هو حظ السماع فقد قيل : انه بقى له من الملكوت فوقه ما لم يصل اليه بحسّه من حيث رأى [1] هو، لكنّه من حيث هو سميع وصل الى سماع اصوات الاقلام و هى يجرى بما يحدث الله في العالم من الاحكام .

و اما القلم الاعلى فاثبت في اللوح المحفوظ صورة كل شيء يجرى من هذه الاقلام من محو و اثبات .

ففيه اثبات المحو و اثبات الاثبات و محو الاثبات على وجه ارفع فصورته مقدسة عن المحو والتغير لأن نسبة القلم الاعلى الى هذه الاقلام كنسبة قوتنا العقلية الى مشاعرنا الخيالية والحسية .

و نسبة اللوح المحفوظ الى هذه الالواح كنسبة خزانة معقولاتنا الكلية الى خزانة الجزئيات الحسيات وفي الاعمال كنسبة الارادة الكلية لمطلوب نوعى الى ارادات جزئية وقعت في طريق تحصيله في ضمن واحد منه .

۱ـ من حيث هو راى . ل،م ـ آ،ق

الاشراق التاسع

في ان النبي جالس في الحد المشترك بين عالم المعقولات وعالم المحسوسات

ان للقلب الانساني و هو نفسه الناطقة التي هي مثال العرش ومستوى الرحمة كما ان العرش مستو للرحمان ؛ با بين ، باب مفتوح الى عالم الملكوت و هو عالم اللوح المحفوظ و منشأ الملائكة العلمية والعملية كما وقع التنبيه عليه و باب مفتوح الى القوى المدركة والمحركة .

والله سبحانه كما انه خلق الخلق ثلاثة اقسام منهم الملائكة الروحانيون فركب فيهم العقل دون الشهوة و منهم البهائم فركب فيها الشهوة دون العقل ، و منهم بنو آدم فركب فيهم العقل والشهوة ؛ فهكذا خلق الانسان ثلاثة اقسام منهم المستغرقون في معرفة الله و ملكوته المهتزون بذكره المتواجدون في عظمته و كبريائه الحايرون في اشعة جماله وهم الالهيون من اولياء الله المفتحة لهم ابواب الملكوت و منهم السكبون على الشهوات المحتبسون في سجن الدنيا المقيدون بسلاسلها و اغلالها فهم اهل الدنيا جميعاً قد اكبهم الله على مناخرهم في النار و حبسهم عن نعيم الآخرة فسد عليهم باب الملكوت و فتح لهم ابواب الجحيم الا من تاب و اصلح نفسه .

ومنهم الجالس في الحد المشترك بين عالم المعقول وعالم المحسوس فهو تارة مع الحق بالحب له و تارة مع الخلق بالرحمة عليهم والشفقة لهم فاذا عاد الى الخلق كان كواحد منهم كأنه لايعرف الله و ملكوته و اذا خلا بربه مشتغلاً بذكره و خدمته فكأنه لا يعرف الخلق .

فهذا سبيل المرسلين والصديقين ؛ اذ لا شبهة في ان الجامع للطرفين اعلى في المرتبة من المحجوب عن احدهما بالآخر لضيق صدره و عدم انطلاق لسانه فالنبي

لا بدّ ان يكون آخذاً من‌الله متعلّماً من لدنه معطيا لعباده معلّماً وهاديا لهم‌فيسئل و يجاب و يسئل و يجيب ناظماً للطرفين واسطة بين العالمين سمعاً من جانب ولساناً الى جانب و هكذا حال سفراء الله الى عباده و شفعاء يوم تناده فلقلب‌النبى صلى الله عليه وآله بابان مفتوحان :

احدهما : و هوالباب الداخلانى الى مطالعة اللوح المحفوظ والذكر الحكيم فيعلّمه علما يقينا لدنيّاً من عجايب ماكان او سيكون و احوال‌العالم فيما مضى و فيما سيقع و احوال‌القيامة والحشر والحساب و مآل‌الخلق الى‌الجنّة والنار و انّما ينفتح هذاالباب لمن توجّه الى عالم‌الغيب و افرد ذكرالله على‌الدّوام .

والثانى : الى مطالعة ما فى‌الحواس ليطّلع على سوانح مهمات‌الخلق ويهديهم الى‌الخير و يردعهم عن‌الشرّ ، فيكون هذاالانسان قداستكملت ذاته فى كلتاالقوتين آخذاً بحظ وافر من نصيب‌الوجودوالكمال من‌الواهب سبحانه بحيث يسع الجانبين و يوفى حق‌الطرفين فيكون بما افاضه‌الله على قلبه و عقله‌المفارق ؛ وليّاً من اولياء الله و حكيماً الهيّاً و بما يفيض منه الى قوّته‌المتخيّلة والمتصرفة رسولاً منذراً بما سيكون و مخبراً بما كان وبما هوالآن‌موجود .

وهذا اكمل مراتب‌الانسانيّة و اول شرايط كون‌الانسان رسولاً من‌الله ثمّ مع ذلك ان يكون له قدرة بلسانه على جودة التخيّل بالقول لكل ما يعلمه و قدرة على حسن‌الارشاد والهداية الى‌السعادة و الى‌الاعمال‌التى تبلغ بهاالسعادة وان يكون له مع‌ذلك قوة نفسانية للمناظرة فى‌العلوم مع‌اهل‌الجدال و قوّة بدنية للمباشرة فى الحروب مع‌الابطال لاعلاء كلمةالله وهدم كلمةالكفر وطرد اولياءالطاغوت‌ليكون «الدين كلّه لله ولو كره‌المشركون [1] ».

۱ــ سورة الصف ، ٦١ ، آية ٩ ، هوالذى ارسل رسوله بالهدى و دين‌الحق ليظهره على‌الدين كله..

الاشراق العاشر
في تعديد الصّفات التي لابدّ للرئيس
الأول ان يكون عليها وهي :
« اثنتا عشرة » صفة
مفطورة له .

أوليها : ان يكون جيّد الفهم لكلّ ما يسمعه ويقال له على ما يقصده القائل وعلى ما هو الأمر عليه وكيف لا و هو في غاية اشراق العقل و نوريّة النفس .

و ثانيها : ان يكون حفوظاً لما يفهمه و يحسّه لا يكاد ينساه و كيف لا و نفسه متّصلة باللوح المحفوظ .

و ثالثها : ان يكون صحيح الفطرة والطّبيعة معتدل المزاج تامّ الخلقة قوى الآلات على الأعمال التي من شأنه ان يفعلها وكيف لا والكمال الأوفى يفيض على المزاج الأتمّ .

و رابعها : ان يكون حسن العبارة يوافيه [1] لسانه على ابانة كل ما يضمره ابانة تامة وكيف لا و شأنه التعليم والأرشاد والهداية الى طريق الخير للعباد .

و خامسها : ان يكون محبّاً للعلم والحكمة لا يولمه التأمّل في المعقولات ولا يؤذيه الكدّ الذي يناله منها وكيف لا والملايم للشئ ملذّ ادراكه لأنه يتقوّى به .

وسادسها : ان يكون بالطّبع غير شره على الشهوات متجنّباً بالطبع اللعب و مبغضاً للذات النفسانيّة ، وكيف لا و هي حجاب عن عالم النور ووصله بعالم الغرور فيكون ممقوتا عند اهل الله و مجاوري عالم القدس .

۱ــ يوابه لسانه ... دظ

و سابعها : ان يكون كبيرالنفس محبّاً للكرامة تكبر نفسه عن كلّ ما يشين و يضع من‌الأمور و يسمو نفسه بالطبع الى‌الأرفع منها ويختار من كـل جنس عتيقته و يجتنب عن سفساف‌الأمور و يكره‌خداجها و سقـطها اللتهمّ الاّ لرياضـة النفس والاكتفاء بأيسر امور هذه‌الدار و اخفّها‌او ذلك لأنّ فى‌الأشرف مزيد قرب من ـ العناية الأولى .

و ثامنها : ان يكون رؤفا عطوفا على خلق‌الله اجمع لايعتريه‌الغضب عندمشاهدة المنكر ولا يعطّل حـدودالله من غير ان‌يهمّه‌التجسّس و كيف لا ، و هو شـاهد لسرّالله [1] فى لوازم‌القـدر .

و تاسعها : ان يكون شجاع‌القلب غير خائف عن‌الموت و كيف لا والآخرة خير له من‌الأولى فيكون قـوىّ‌العزيمة‌على ما يرى انـه ينبغى ان يفعل ، جـورا مقدماً عليه ، لا ضعيف‌النفس .

و عاشرها : ان يكون جـواداً لأنّه عارف بأنّ خزائن رحمةالله «لا تبيـد ولا تنـقص» .

وحادى عشرها : ان يكون اهشّ خلق‌الله اذا خلى بربّه لأنه‌عارف بالحقّ وهو اجلّ‌الموجودات بهجةً و بهاء [2] .

و ثانى‌عشرها : ان يكون غير جموح ولا لجوج سلس‌القياد اذا دعى الى ـ العدل صعب‌القياد اذا دعى الى‌الجور او القبيح فهذا لوازم‌الخصايص التى ذكرناها سابقاً و اجتماع هذه كلها فى شخص واحد نادر جـداً ، والمادّة التى تقبل مثلـه

١ـ فانه شاهد بسرالله... «ط ـ آ،ق ، ى . كان على عليه‌السلام حريصا على اقامة حدوده تعالى بخلاف عثمان فانه عطل حدودالله و فى عصره ذاع‌الفجور .

٢ـ والعارف هش بش بسام ان جميع هذه‌الصفات ينطبق على‌الامام المعصوم مع ما يشرط عليه فى مذهب‌التشيع كما قال عليه‌السلام المؤمن هش بشربسام

يقع في قليل من الأمزجة والاستعدادات فلا يكون المفطور على هذه الصفات الا الآحاد كما قيل :

«جل جناب الحق ان يكون شريعة لكل وارد او يطلع عليه الا واحد بعد واحد»[1] .

الشاهد الثاني:

في إثبات النبي و انه لا بد و ان يدخل في الوجود رسول من الله ليعلم الناس طريق الحق و يهديهم الى صراط مستقيم وفي الاشارة الى اسرار الشريعة و فائدة الطاعات وفي معنى ختم النبوة و انقطاع الوحي عن وجه الارض وما يرتبط بهذه المعارف

و فيه إشراقات:

الاشراق الاول
في إثباته

ان الانسان غير مكتف بذاته في الوجود والبقاء لان نوعه لم ينحصر في شخصه فلا يعيش في الدنيا الا بتمدن و اجتماع وتعاون فلا يمكن وجوده بالانفراد[2] فافترقت اعداد واختلفت احزاب وانعقدت ضياع وبلاد فاضطروا في معاملاتهم

١ـ القائل شيخ مشائية الاسلام في الاشارات : في مقامات العارفين

٢ـ هذا دليل الحكماء على اثبات النبوة و لزوم وجود شخص انساني الهي مبعوث على الحق

و مناكحاتهم و جناياتهم الى قانون مرجوع اليه بين كافة الخلق يحكمون به بالعدل و الا تغالبوا و فسدالجميع وانقطع النسل واختل النظام لما جبل عليه كل احد من ان يشتهى لما يحتاج اليه ويغضب على من يزاحمه فيه .

و ذلك القانون هوالشرع ولا بد من شارع يعين لهم منهجاً يسلكونه لانتظام معيشتهم فى الدنيا و يسن لهم طريقاً يصلون به الى الله و يفرض عليهم ما يذكرهم امرالآخرة والرحيل الى ربهم و ينذرهم يوم ينادون فيه من مكان قريب و ينشق الارض عنهم سراعاً ويهديهم الى صراط مستقيم .

ولا بد ان يكون انساناً لان مباشرة الملك لتعليم الانسان على هذاالوجه مستحيل و درجة باقى الحيوانات انزل من هذا ولا بد من تخصصه بآيات من الله دالة على ان شريعته من عند ربهم العالم القادر الغافر المنتقم ليخضع له النوع و يوجب لمن وفق لها ، ان[1] يقر بنبوته وهى المعجزة وكما لا بد فى العناية الالهية لنظام العالم من المطر والعناية لم يقتصر عن ارسال السماء مدراراً لحاجة الخلق فنظام العالم لا يستغنى عن من يعرفهم موجب صلاح الدنيا والآخرة .

نعم من لم يهمل انبات الشعر على الحاجبين للزينة لا للضرورة وكذا تقعير الاخمص [2] فى القدمين ، كيف اهمل وجود رحمة للعالمين و سائق العباد الى رحمته و رضوانه فى النشأتين .

فانظر الى عنايته فى العاجل و الى لطفه كيف اعد لخلقه بايجاد ذلك الشخص مع النفع العاجل السلامة فى العقبى والخير الآجل فهذا هو خليفة الله فى ارضه .

١ـ فى بعض النسخ المعتبرة : «و يوجب لمن وقف لها» وهكذا فى المبدء والمعاد ط ١٢١٢ هـ ق ص ٣٦٠.

٢ـ هذا ما ذكره الشيخ فى الشفاء اواخر الهيات هذا الكتاب «فصل : فى اثبات النبوة و كيفية دعوة النبى الى الله تعالى والمعاد اليه طبع ١٢٠٥ هـ ق ص ٦٤٨» ط قاهره ١٢٨٠ هـ ق .

الأشراق الثـاني
فيما يجب علىٰ كافة الناس في الشريعة

فهذا «النبيُّ» يجب ان يلزم الخلايق في شرعه الطاعات والعبادات ليسوقهم بالتعويد عن مقام الحيوانية الىٰ مقام الملكية .

فمن العبادات ما هي وجودية» اما يخصهم نفعها كالصلوات والأذكار على هيئة الخضوع والخشوع فيحركهم بالشوق الى الله او يعمّ نفعها لهم و لغيرهم كالصدقات والقرابين في هيكل العبادات .

ومنها ما هي عدمية تزكيهم اما يخصهم كالصيام او يعمّهم و غيرهم كالكفّ عن الكذب و ايلام النوع والجنس والصمت و يسنّ عليهم اسفاراً ينزعجون فيها عن بيوتهم طالبين رضا ربهم و يتذكرون «يوماً من الأجداث الىٰ ربهم ينسلون » فيزرون الهياكل الالهية والمشاهد النبوية و نحوها و يشرّع لهم عبادات يجتمعون عليها كالجمعة والجماعات فيكون مع المتوبة التودّد والائتلاف والمصافات و يكرّر عليهم العبادات والأذكار في كل يوم و الا فينسون ذكر ربهم فيهملون .

الاشـراق الثالث
في الأشارة الىٰ حكمة السياسات
و الحدود

قد ظهر لك : ان الدنيا منزل من منازل السايرين الى الله تعالىٰ و ان النفس ـ الانسانية مسافر اليه تعالى و لها منازل ومراحل من الهيولوية والجسمية والجمادية والنباتية والشهوية والغضبية والاحساس والتخيل والتوهم ثم الانسانية من

اول درجتها الى آخر شرفها ثم الملكية على طبقاتها المتفاوتة قرباً و بعداً من الخير الأعلى [١].

ولا بدّ للسالك اليه ان يمرّ على الجميع حتى يصل الى المطلوب الحقيقى.

وقوافل النفوس السائرة الى الله متعاقبة بعضها قريب و بعضها بعيد و بعضها واقفة و بعضها راجعة و بعضها سريع السّير مقبلاً و مدبراً و بعضها بطئ السّير كذلك على حسب ما جرى حكمته تعالى فى القضاء والقدر فى حق عباده والأنبياء «صلوات الله عليهم» رؤساء القوافل و امراء المسافرين، و الأبدان مراكب المسافرين ولا بدّ من تربية المركب و تأديبه و تهذيبه ليتمّ السفر.

فامر المعاش فى الدنيا التى هى عبارة عن حالة تعلق النفس بالبدن من ضرورات امر المعاد الذى هو الانقطاع الى الله والتبتّل اليه، ولا يتم ذلك حتى يبقى بدن الانسان سالماً و نسله دايماً و نوعه مستحفظاً ولا يتمّ كلا هما الا باسباب حافظة لوجودهما و اسباب جالبة لمنافعهما دافعة لمضارّهما و مفسداتهما.

فخلق الله الغذاء والمساكن والملابس وغيرها لبقاء الشخص و اعدّ له شهوة داعية الى الأكل والشرب والراحة وغضباً دافعاً لما يمنع عنها و آلات معدّة لها واسباباً اخرى بعيدة للزرع والحرث و اجراء القنوات و اتخاذ البيوت وخلق

١ـ قد عبر بعض المكاشفين عن تنزل الوجود من السماء الاطلاق الى الارض التقييد مع تقييده بالانسان الكامل بالسفر و قد عبروا عنه بالمعراج التحليلى لان المسافر يتنزل من الكمال الى النقص الى ان يصل بالرحم و مقام القرار فى الارحام «ونقر فى الارحام» وفى القوس الصعودى يترقى شيئاً فشيئاً الى ان يصل بمقامه الاصلى و قد عبروا عنه بمعراج التركيب وقد حققنا هذه المسألة فى شرحنا على مقدمة القيصرى ط م ١٢٨٥ هـ ق ص ٤٣٢، ٤٣٢ الى ص ٤٤٨.

سير الانسان فى الاول وقع فى مراتب الاستيداع و معراج التركيب وفى الثانى وقع فى العروج الانسلاخى وبعد الاستقرار فى الارحام و يختص باهل الفتح وسمى بالمعراج التركيب و قد فصلناه فى شرحنا على مقدمة القيصرى ص ٤٤٩، الى ص ٤٥٦ والفصوص للشيخ الاكبر مولانا ابن العربى رض.

المناكح والخدم لبقاء النوع و اعدّ لها شهوة داعية اليها و غضباً دافعاً لما يمنع عنها و آلات مُعِدّة لها .

ثمّ ان هذه الأمور غير مختصّة ببعض الناس دون بعض فانّ العناية يشملهم كلّهم .

والغرض في الخليقة سياقة الجميع الى جوار الله و دار كرامته لشمول رحمته.

والانسان كما مرّ غلب عليه حبّ التفرّد والتغلّب وان انجرّ الى هلاك غيره، فلو ترك الأمر في الأفراد سُدى من غير سياسة عادلة و حكومة آمرة زاجرة في التقسيمات والتخصيصات لتشاوشوا ويقاتلوا ، و شغلهم ذلك عن السّلوك والعبودية و انساهم ذكر الله .

فلا بدّ لواضع الشريعة ان يقنّن لهم قوانين الاختصاصات في الأموال و عقود المعاوضات في المناكح والمداينات وساير المعاملات و قسمة المواريث و مواجب النفقات وتوزيع الغنائم والصدقات ويعرفهم ابواب العتق والكتابة والاسترقاق والسبى و يعرفهم ايضاً علامات التخصيص عند الاستبهام من الأقارير والأيمان والشهادات والضّمان والوكالة والحوالة و للشارع ايضا ان يعلّمهم ضوابط الاختصاص بالمناكحات في ابواب النكاح والصّداق والطّلاق والعدّة والرجعة والخلع والايلاء والظهار واللعان و ابواب محرّمات النسب والرضاع والمصاهرات .

ويجب على النبي ايضاً ان يهديهم الى اسباب الدّفع للمفاسد من العقوبات الزاجرة عنها كالأمر بقتال الكفّار و اهل البغي والظلم والحثّ عليه ومن هذا القبيل القصاص والديات والتعزيرات والكفّارات .

واما جهاد الكفّار و قتالهم فدفعاً لما يعرض من الجاحدين الحق من تشويش اسباب الديانة والمعيشة اللتين بهما الوصول الى الله .

واما قتال اهل البغي فلما يظهر من الاضطراب بسبب انسلال المارقين عن ضبط السياسة الدينية التي يتولاها حارس السالكين الى جوار الله و كافل المحققين نايباً عن رسول رب العالمين ليحفظ (لحفظ. ح ل) حدود الله والاحكام من الحلال والحرام

واما القصاص والديات فدفعاً للسعي في اهلاك الانفس والاطراف.

واما حد السرقة و قطع الطريق فدفعاً لما يستهلك الاموال التي هي اسباب المعاش.

واما حد الزنا واللواط والقذف فدفعاً لما يشوش امر النسل والانساب [1].

الاشراق الرابع

في الفرق بين النبوة والشريعة والسياسة

نسبة النبوة الى الشريعة كنسبة الروح الى الجسد الذي فيه الروح والسياسة المجردة عن الشرع كجسد لا روح فيه.

١ـ لان مراعات جهة البدن و مركب الروح واجب عقلا و كشفا واهمال هذه الجهة ينجر الى فساد الروح و زوال استعداد المادة لتربية نفوس الكاملة والارواح المكرمة المطهرة و روى عن النبي: «العلم علمان علم الابدان و علم الاديان» فعلم الابدان كالطب ندب اليه النبي بالتصريح والتقديم هنا والتلويح والتعظيم في قوله حكاية عن الله تعالى: انا الله وانا الرحمان اني خلقت الرحم وشققت لها اسما من اسمي فمن وصلها وصلته ومن قطعها قطعته و روى في حقها: «من وصلك وصلته ومن قطعك قطعته».

وعن بعض المكاشفين: ان الرحم اسم لحقيقة الطبيعة و هي حقيقة جامعة بين الكيفيات الاربع بمعنى انها عين كل واحدة وليس كل واحدة من كل وجه عينها بل من بعض الوجوه ووصلها بمعرفة مكانتها وتفخيم قدرها اذ لولا المزاج المتحصل من اركانها لم يظهر التعين الروح الانساني ولا امكنه الجمع بين العلم بالكليات والجزئيات الذي به توسل الى التحقق بالمرتبة البرزخية المحيطة باحكام الوجوب والامكان والظهور بصورة الحضرة والعالم تماماً. و قطع الرحم بازدرائها وبخس حقها فان من بخس حقها فقد بخس حق الله و جهل ما اودع فيها من خواص الاسماء و لولا علو مكانتها لم يحبها الحق ومن هذه الجهة و جهات اخر قد اكد الشريعة المحمدية بلزوم الجمع بين قواعد الدنيا و قوانين الآخرة.

وقد ظنّ قوم من المتفلسفة : انه لا فرق بين الشريعة والسياسة . وبيّن افلاطن الالهى فساد قولهم فى كتاب النّواميس و اوضح الفرق بينهما بوجوه اربعة من جهة المبدء والغاية والفعل والانفعال .

فقال : امّا المبدء فلان السياسة حركة مبدئها من النفس الجزئية تابعة لحسن اختيار الاشخاص البشرية ليجمعهم على نظام مصلح لجماعتهم .

والشريعة حركة مبدئها نهاية السياسة لانها يحرّك النفوس و قواها الى ما وكّلت به فى عالم التركيب من مواصلة نظام الكلّ لانّها تحرّكها وتذكّرها معادها الى العالم الالهى و تزجرها عن الانحطاط الى الشهوة والغضب وما يتركّب عنهما و يتفرّع عليهما .

فان النفس اذا اعطت احدهما غرضه سلكت بها فى مسالك بعيدة عن غايتها و مستقرّها و عسر عليها طاعة الحق والاقامة على[1] ما وكّلت به .

واما النّهاية (الغاية. خ،ل) فنهاية السّياسة هى الطّاعة للشريعة و هى لها كالعبد للمولى تطيعه مرّة و تعصيه اخرى .

فاذا اطاعته انقاد ظاهر العالم باطنه و قامت المحسوسات فى ظلّ المعقولات و تحرّكت الاجزاء نحو الكلّ و كانت الرغبة فى القنية الفاعلة والزّهادة فى القنية المنفعلة التى يخدمها المغرور بفضل راحته واتعاب فضيلته و يكون حال الانسان عند ذلك الراحة من الموذيات والفضيلة المؤدّية به الى الخيرات المكتسبة بالعادات المحمودة وكان كلّ يوم يمضى عليه فى هذه الهدنة افضل من امسه واذا عصت السياسة للشريعة تأمّرت الاحساس على الآراء وازال الخشوع للاسباب البعيدة العالية و وقع الاخلاص للعلل القريبة و رأى الملوك: انّ بها و بافعالهم نظام ما ملكوه و نفع فى

١- الى ما وكلت به .. «ط» - «ق» . فى س، ط آخر فى بعض النسخ : اذا اعملوا اقامه .... «ط».

بقاء ملكهم ولم يعلموا انّهم اذا اهلكوا اقامةالناموس و بدّلوا جهدهم للمحسوس و منعوا نصيب الجزء الأشرف يتحرّك عليهم قيّم العالم ليرد ما افسدوا من نظامه ويعيد ما حرّفوا و بدّلوا الى مقامه .

واماالفرق بين الشريعة والسياسة من جهة الفعل : فافعال السياسة جزئية ناقصة مستبقاة مستكملة بالشريعة وافعال الشريعة كليّة تامّة غيرمحوجة الى السياسة .

واماالفرق بينهما من جهة الانفعال: فان امرالشريعة لازم لذات المأمور بـه و امر السياسة مفارق لـه .

مثاله : ان الشريعة تأمر الشخص بالصوم والصلوة فيقبل و يفعله بنفسه فيعود نفعه اليه والسياسة اذا امرت الشخص تأمره برقعةالملبوس و اصناف التجمّل و انما ذلك من اجل الناظرين لا من اجل ذات اللابس [1] .

الاشراق الخامس
في الاشارة الى اسرار الشريعة
و فائدة الطّاعات

قد اومأنا لك فيما مضى الى انّ حقيقةالانسان حقيقة جمعيّة و لها وحدة تألفيّة كوحدة العالم ذات مراتب متفاوتة في التجرّد والتجسّم والصّفاء والتكدّر ولهذا يقال له : «العالم الصغير» لانّ جملته منتظمة من مراتب موجودات العالم التي على كثرتها منحصرة في اجناس ثلاثة في كلّ جنس طبقات كثيرة متفاوتة لا يحصى عددها الا الله ، وهي العقليات والمثاليات والمحسوسات .

فكذلك الانسان كما مرّ مشتمل على شيء كالعقل و شيء كالنفس وشيء كالطبع

١ـ في اكثر النسخ : «من اجل ذات اللابس» في بعض النسخ ... تأمره برفعه الملبوس ...

ولكلٍّ منها لوازم وكما انه في ان ينتقل من حد الطبع الى حدّ العقل ليكون احسن كائن الحضرة الالهيّة و ذلك اذا تنوّر باطنه بالعلم و تجرّد عن الدنيا بالعمل و كما ان طبقات العالم الكبير كلّها بحيث يجمعها رباط واحد بعضها يتّصل ببعض كسلسلة واحدة يتحرّك اوّلها بتحرّك آخرها بان يتنازل ويتصاعد الآثار والهيئآت من العالى الى السافل ومن السافل الى العالى على وجه يعلمه الراسخون فى العلم .

فكذلك هيئآت النفس والبدن يتصاعد و يتنازل من احدهما الى الآخر ؛ فكلٌّ منهما ينفعل عن صاحبه فكل صفة جسمانيّة او صورة حسيّة صعدت الى عالم النفوس صارت هيئة نفسانيّة و كلّ خلق او هيئة نفسانيّة نزلت الى البدن حصل له انفعال يناسبه واعتبر بصفة الغضب كيف يوجب ظهورها فى البدن احمرار وجهه وحرارته وبصفة الخوف كيف يؤثّر فى اصفراره .

وكذا الفكر فى المعارف الالهيّة و سماع آية من صحايف الملكوت كيف يوجب اقشعرار البدن ووقوف اشعاره واضطراب جوارحه وانظر كيف ينقلب صورة المحسوس الجزئى معقولة كليّة اذا انتقل من آلة الحسّ الى القوّة العاقلة و كان مشهوداً فى عالم الشهادة فصار غايباً عن هذا العالم وعن الابصار حاضراً بين يدى بصيرة العقل والاعتبار .

فاذا تقرّر عندك هذا الامر فاعلم : ان الغرض من وضع النواميس و ايجاب الطاعات هو استخدام الغيب للشهادة وخدمة الشهوات المعقول و ارجاع الجزء الى الكلّ وسياقة الدنيا الى الآخرة وتصيير المحسوس معقولاً والحثّ عليه والزّجر على عكس هذه الامور لئلاّ يلزم الظلم والوبال و وخامة العاقبة و سوء المآل كما قال بعض الحكماء :

اذا قام العدل خدمت الشهوات للمعقول واذا قام الجور خدمت العقول للشهوات.

فطلب الآخرة اصل كلّ سعادة و «حبّ الدنيا رأس كلّ خطيئة» وليكن هذا عندك اصلاً جامعاً في حكمة كلّ مأمور به او منهيّ عنه في الشريعة الالهيّة على لسان التراجمه «عليهم السلام» فانك اذاتدبّرت في كل ما ورد به الحكم الشرعي لم تجده خالياً من تقوية الجنبة العالية فاحفظ جانب الله و ملكوته و حزبه في كل ماتفعله او تتركه وارفض الباطل و اعرض عن الشهوات و حارب اعداء الله فيك من دواعي الهوى و جنود الشياطين بالجهاد الاكبر ليفتح لك باب القلب و تدخل كعبة المقصود «في سور له باب باطنه[1] فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب» .

الاشراق السادس

في الاشارة الى منافع بعض العبادات على الخصوص و معظمها الاركان الخمسة في العمليّات

اما سرّ الصلوة فخشوع الجوارح و خضوع البدن بعد تنظيفه و تطهيره وما يلتف به مع ذكر الله باللسان و تحميده و تمجيده والاعراض من الاغراض الحسيّة والامتناع منها بكفّ الحواس و ذكر احوال الآخرة والملكوت والتشبه بالمقدّسين المسبّحين من عباد الله المخلصين يوجب عروج القلب والروح الى الحضرة الالهيّة والاقبال على الحق والاستفاضة عن عالم الانوار و تلقّي المعارف والاسرار والاستمداد من ملكوت السماوات فوضعت عبادة شاملة لهيآت الخضوع والخشوع و اتعاب الجوارح مع شرايط التنظيف والتنزيه و قصد القربة و صدق النيّة والاذكار

١- س٥٧، الحديد، آية ١٦، والآية : فضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه

المذكرة لنعم‌الله و ثناء رب‌العالمين بما هو اهله و مستحقه و قرائة الكلام النازل في الوحي الالهى على عبده‌المتقرب حين عروجه الى عالم‌النور مع تدبّر معانيه والتأمل في حقايق مبانيه ليكون مرقاة للعبد الى‌الله و معراجا له‌الى‌الوجهة‌الكبرى كما ورد «الصلوة معراج المؤمن ١» .

واماالركوع فهو كتمكين الرجل من نفسه من حاول ضرب عنقه فانه لا يجد له نصبة امكن من‌الركوع هكذا ذكر فى نواميس افلاطون موافقا لما رُوِىَ عن على عليه السّلام .

واماالسجود فوضع‌الجبهة على‌التراب يزيل صفة الغضب و توابعه و هو احد الموذيات للروح .

واماالصوم فيكسر به قوّة الشهوة الغالبة و يضعف صورة اعداء الله فيك و يسد مجارى جنود ابليس و هو جنّة من النار .

واماالحج فقد علمت ان لكل علة مع معلولها و لكل مفيض مع‌المستفيض عنه مناسبة تامة فتأكيدالمناسبة بينهما يوجب تأكيد علاقة الافاضة والاستفاضة وان لكل حقيقة عقليّة فى هذاالعالم مثالا جسمانيّا ومن قصر طرفه عن مشاهدة‌العقليات يجب‌عليه‌العكوف على امثلتها لئلايكون محروما عن‌الثواب‌بالكليّة مسلماعن‌الخطاب فكما وجب على‌الروح‌التمسك‌بحضرة القدس‌الحقيقى وجب‌على‌الهيكل وقواه مشايعة الروح تمثيلا و حكاية اولا ترى ان‌المتفكر فى‌امرقدسى لايخلو بدنه عن‌حركات و هيئآت مناسبة لارتباط‌الظاهربالباطن فالتوجه‌من‌بيت‌الغالب الى‌بيت‌الله والاحرام‌فى سبيله عن‌الملاذ والشهوات‌الحيوانيّة من‌النساءوالطيب وغيرذلك بنيّة خالصة مما يعدّ

١ــ عن‌النبى «ص» الصلوة معراج‌المؤمن لان بها يعرج‌المومن الى ملكوت‌السماوات

الروح للتوجّه من بيت النفس الى كعبة المقصود والوجهة الكبرى بالتجرد عن قوى البدن وملاذها الدنياويّة والطوف له والنسك عند تشبّهها بالأشخاص العالية والأجرام الكريمة فى حركاتها الشوقيّة الدوريّة الحاصلة من اشراق مباديها الفايضة تشوقاً الى مبدء الكل اذ منه مبدئها و اليه منتهاها كما سبق «فلكل وجهة هو مولّيها» وهو الذى افاد فيها شوقاً يوجب الطواف فللّه درّ طايفة بالكعبة طائفة تقرّباً الى الله .

واما الزكوة فتوجب صرف النفس عن التوجه الى الأمور الدنيّة ففيها تحصيل ملكة التنزّه عن غير الله وعدم الأمر بترك المال بالكليّة لصلاح العالم و مؤنة المعونة والصرف على الفقراء والمساكين و غيرهم من الثمانية لأنهم احوج .

وايضاً منافع الدنيا مشتركة محصورة وحبسها على بعض الناس قبيح عقلا وكلما كان احتياج الخلق اليه اكثر وجب ان يكون[1] مشتركة فيه بينهم والتوزيع له عليهم احق ولذلك اوجب فى الأقوات العشر وفى النقود ربعه .

واما الجهاد ففيه مع دفع اعداء الله و محاربة القاطعين لطريقه نجاة الخلق عن مهالك الآخرة وترك التوجيه الى[2] هذه النشأة الزائلة و توطين النفس على بذل المهجة والمال والأهل والولد فى سبيل الله فزهوق الروح عن الدنيا على مثل هذه الحال يوجب حسن الخاتمة والقدوم على الله فى صفة الملائكة المقدّسين ثمّ لا يفوت منه شىء يكون حسرة عليه لأنّ امور الدنيا كلّها بصدد الزوال و فى وجودها آفات كثيرة وليس الغرض منها الا تحصيل الزاد للآخرة والمناسبة مع اهلها و قد حصل فهذا الذى ذكرناه فى هذا المقام او غيره هو مقدار قوتنا ومبلغ طاقتنا فى هذه الأحكام الخمسة و نحن نعجز عن العلم بجملة ما يفيدنا الشرايع الحقّة و نعلم ان ما بقى علينا من لطف الحكمة فيها شىء غامض لا نسبة له الى ما بلغ اليه افهامنا الا انّا نعلم

۱ــ وجب ان يكون الشركة ... د،ط .   ۲ــ و ترك التوجه ..... ل،م .

يقيناً بما منحنا واهب العلوم و ملهم الحقايق ان غرض واضع النواميس فى اصلاح جزئنا الشريف و قصده الى تهذيب جوهرنا الباقي يوم القيامة اكثر و اوكد من اصلاح جزئنا الأخس و جوهرنا الفاسد فان الانسان كما بيّن اتم تبيين مركب من جوهر صوري ناطق و جوهر مادي ميت صامت و لتركبه من هذين الجوهرين صار حسّاساً متحركاً ذا قوة شهوة و غضب فيصير عند انكبابها الى متابعة هاتين القوتين وامضاء دواعيهما والسّعي في تحصيل بغيتهما بعيداً من الحيّ الباقي حتى ان الواغلين في تمهيد اسباب هاتين الحيوتين يعدّ عند العقلاء من جنس البهايم و السباع على الحقيقة فوضعت الشريعة النبويه لطفاً من الله سبحانه في مداواة هذين المرضين[1] و كسر ضرارة هذين الكلبين و بانكسارهما ينكسر جنود ابليس ويندفع مكايد[2] هذا اللعين المغوى لهما على الانسان المغوى له من الصراط بتوسطهما فان باطن الانسان مشحون بدواعي هذه القوى الثلاث و جنودها و الروح الانساني كغريب وقع في بلد الخصوم كل يجرّه الى غرضه و يستخدمه فاذا اطاعهم يستعبدونه و يسترقّونه ابداً ولا يمكن النجاة منهم الا بتأييد الهي و تعليم نبوي فالله تعالى ارسل رسولاً و انزل كتاباً يهدي الى الرشد فمن صدّق نبيّه و سمع كتابه اهتدى به و خلص من رق النفس والهوى ومن لم يسمع و عمي عن ذلك او نبذه وراء ظهره فقد ضل وغوى وبقي في الهاوية وتردى.

الاشراق السابع

في ضابطة يعلم بها كباير المعاصي عن صغايرها

وهذا مما اختلف فيه الفقهاء اختلافاً لا يرجى زواله الا ان الناظر في معالم الدين ببصيرة افادها الله نور اليقين يعلم و يحقق بشواهد الحق و مناهج الشرع ان

۱ـ وكسر ضراوة ... في اكثر النسخ ۲ـ هذا اللعين المغرى . د،ط ـ ل،م

مقصودالشرايع كلّها سياقة الخلق الى جوارالله و سعادة لقائه والارتقاء من حضيض النقص الى ذروة الكمال ومن هبوط الدنيا الى شرف الاخرى و ذلك لا يتيسّر الا بمعرفة الله و معرفة صفاته والاعتقاد بملائكته و كتبه و رسله واليوم الآخر لما مرّ ان قوام الممكن بالواجب و قوام النفس بالعقل و قوام العقل بالبارى جلّ اسمه وانّ النفس الانسانيّة فى اول الامر شىء بالقوّة شبيهة بالعدم بحسب النّشأة الثانيّة وان كانت صورة طبيعيّة متحركة حسّاسة بحسب هذه النشأة الاولى فانّها حسّاسة بالفعل علاّمة بالقوّة فما لم يعلم ذاتها بالعبوديه وبارئها بالربوبيه فلاقوام له فى القيامة لما ذكرنا ان قوام العبد بالرب وقوام النفس بالمعرفة و بصيرورتها جوهراً عقليّاً و عالما ربانيّاً الهيّاً و كما ان العبوديه والمربوبيه مقوّم لها كذلك الالهيّة والربوبيّة عين ذاته تعالى : «وما خلقت الجنّ والانس الاّ ليعبدون»[1] اى ليكونوا لى عبيداً و تحقّقوا به بالعرفان و فيه سرّ النفس و سرّ قوله عليه السلام : «من عرف نفسه فقد عرف ربّه» و سرّ قوله تعالى : «نسوا الله فانساهم[2] انفسهم» فاذا ثبت ان مقصودالشرائع معرفة النفس بقيّومها والصعود الى بارئها يستتمّ معرفة ذاتها والانتباه من رقدة الطبيعة والخلاص من موت الجهالة والخروج من ظلمات الهواء و غشاوة هذا الادنى و هذا نوع من الحركة والحركة لايكون الاّ فى زمان فالارتقاء من حضيض النقصان الى ذروة الكمال لا يتحصّل الاّ فى مدّة من الحيوة الدنيا فصار حفظ هذه الحيـوة التى هى النّشأة الحسيّة مقصوداً ضروريّاً للدين لانه وسيلة اليه كما اشار اليه عليه السلام بقوله : «الدنيا مزرعة الآخرة» فكلما يتوقّف عليه تحصيل المعرفة والايمان بالله يكون ضروريّاً واجباً تحصيله و ترك ما يضادّه و ينافيه .

١ـ س٥١، ى٥٦ . فى بحرالنسخ : ولهذا قال تعالى: وما.....

٢ـ س ٥٩، ى ١٩   ٣ـ س ٣٥، ى ١١

ثمّ ان المتعلق من امور الدنيا بتحصيل الزاد للآخرة شيئان: النفوس والأموال و اسبابهما .

فمن هيهنا يعلم ان اىّ الأعمال الدنياويّة افضل الوسائل المقرّبة به الى طلب الفوز بالآخرة و ايّها اكبر المعاصى المبعدة عن ذلك فانّه اذا كانت المعرفة بالله واليوم الآخر هي الثمرة العليا والغاية القصوى[1] . فافضل الأعمال شهادة التوحيد والاقرار بالربوبيّة لله والرّسالة لرسوله والطاعة لأولى الأمر من الأئمة عليهم السلام فما يحفظ به المعرفة على النفوس هو افضل الأعمال و يليه ما ينفع فى ذلك ويبلغ بسببه الى كمالها فى الرّسوخ بحيث لا يتزلزل عند تصادم الأهواء والشكوك وهي الطاعات المقرّبة الى الله كالصلوة والصيام والحجّ والزكواة والجهاد فانّها بمنزلة السقى لبذر المعرفة فى ارض القلب حتى ينمو و يبلغ الى حدّ الكمال كما قال تعالى : «اليه يصعد الكلم الطيّب والعمل الصالح يرفعه» و هو مما يتوقف على بقاء الحيوة على البدن مدّة فما ينحفظ به الحيوة على الأبدان يتلو فى المرتبة عما ينحفظ به المرتبة على النفوس[2] ويتلو هاتين المرتبتين ما يكون نافعا فى حفظ الحيوة على الأبدان وهو ما يحفظ به الأموال ويتعيش به الأشخاص الى ان يترقى الى درجة الكمال .

فهذه ثلاث مراتب ضروريّة فى غرض النواميس عقلا فاكبر الكبائر ما يسدّ باب معرفة الله و يليه ما يسدّ باب الحيوة على النفوس ويلى ذلك ما يسدّ به باب المعيشة عليها فلا كبيرة فى المعاصى فوق الكفر كما لا فضيلة فوق الايمان على مراتبه فى قوّة المعرفة و ضعفها لأن الحجاب بين العبد و بين الله هو الجهل و يتلو الجهل بحقايق الايمان اعنى الكفر الامن من مكر الله والقنوط من رحمته فان هذا باب من الجهل

١- س ٦١٦، ى ٦٢

٢- ينحفظ به المعرفة على ... د،ط - ل،م .

بالله بل عينه فمن عرف‌الله لم يتصور ان يكون آمنا من مكر الله ولا ان يكون آيسا من رحمته و يتلو هذه‌الرتبة البدع كلّها‌المتعلّقة بذاته و صفاته و افعاله و بعضها اشدّ من بعض .

المرتبة الثانية قتل‌النفس الزكيّة اذ ببقائها يدوم‌الحيوة و بدوامها يحصل‌المعرفة والايمان‌بالله وآياته فهو لامحالة من‌الكباير وان كان دون‌الكفر لانّه‌يصدم عن‌المقصود وهذا يصدم عن وسيلته و يتلوهذه‌الكبيرة قطع‌الاطراف وكل ما يفضى الى‌الهلاك حتى‌الضرب وبعضها اكبر من‌بعض ومن هذه المرتبة في‌التحريم الزّنا والمتواطئة فانه لواجتمع‌الناس على‌الاكتفاء‌بالذكور لانقطع‌النسل و دفع الوجود قريب من رفعه .

وامّا الزّنا فانه وان لم يفوت اصل‌الوجود لكن تشوّش الانساب و يبطل‌التوارث والتناسل وما يتعلق بهما من عدم انتظام‌العيش و تحريك اسباب يكاد يفضى الى‌التقاتل .

المرتبة الثالثة الاموال لانّها معايش‌الخلق فلا بدّ من حفظها عن‌التلف والغصب لكنها امكن استردادها اذااخذت‌و تغريمها اذا اكلت فليس يعظم‌الامر فيها .

نعم اذا اخذ بطريق تعسّرالتدارك له فينبغى ان يكون ذلك من‌الكبائر وذلك طريق اربعة خفيّة :

احدها : السرقة .

الثانى : اكل‌الولى مال‌اليتيم .

والثالث : تفويتها بشهادة الزور .

والرابع : تفويتها بيمين‌الغموس ، فان هذه طريق خفيّة لايمكن فيهاالاسترداد والتدارك ولا يجوز ان يختلف الشرايع‌فى تحريمها اصلاً وبعضها اشدّ من بعض وكلّها دون‌المرتبة الثانية المتعلّقة بالنفوس .

واما اكل الربا فلا يبعد ان يختلف فيه الشرايع اذ ليس فيها الا اكل مال الغير بالتراضي مع الاخلال بشرط وضعه الشارع.

فهذه خلاصة ما ذكره بعض العلماء في قاعدة ضبط الكبائر من الطاعات والمعاصي فاوردتها مع زيادة تنوير و تهذيب .

الاشراق الثامن

في ان للشريعة ظاهراً و باطناً واولاً وآخراً

اعلم ان لكل حق حقيقة[1] ، والشريعة لكونها امراً ربانياً و وحياً الهياً جاء من عندالله و نزلت به ملائكته و رسله فبالاحرى بها ان يكون ذا حقيقة[2] .

فهي كشخص انساني له ظاهر مشهور وباطن مستور و له اول محسوس و آخر معقول هو روحه ومعناه ظاهره متقوم بباطنه وباطنه متشخص بظاهره اوله قشر ماين و آخره لب كاين باين ، فمن اقبل على ظاهر الشريعة دون باطنها كان كجسد

١ـ قوله : ان لكل حق حقيقة .... هذا الكلام ماخوذ من كلام رسول‌الله و حديث المعروف بحديث الحارثة او زيد بن حارثة حيث قال رسول‌الله ص : كيف اصبحت . قال اصبحت مؤمناً حقاً . وقال عليه‌السلام : لكل حق حقيقة وما حقيقة ايمانك . قال عرفت نفسي عن الدنيا فتساوي عندي ذهبها و حجرها ... ونحن قد ذكرنا معنى هذا الحديث و حققناه و نقلنا تحقيق الاعلام في هذا المقام (بيان المولى صدر القونيوي والشارح الفرغاني والمحقق الفناري و استاد مشايخنا الميرزا هاشم الجيلاني واستادنا الاعظم الميرزا مهدي الآشتياني والشيخ العارف الشاه‌آبادي) شرح مقدمه قيصري ١٢٨٥ ه ق ص ٢٦١ ، ٢٦٢، ٢٦٣، ٢٦٤ بيان كون الايمان حقاً ص ٢٦٦، ٢٦٧، الى ٢٧٧، ٢٧٨

٢ـ لان الشريعة المحمدية صورة لعلمه عليه‌السلام و علمه صورة لحقيقة الالهية والحضرة الاحدية و انه عليه‌السلام باطن الكل والكل صورته و ظاهره و قد ورد عنه عليه‌السلام ان للقرآن ظهراً وبطناً و حداً و مطلعاً والقرآن مقام جمع الاحكام الالهية والشريعة المحمديه وان له عليه‌السلام ظاهراً و باطناً و حداً و مطلعاً وقد حققنا هذا البحث في شرحنا على المقدمة القيصري و الفصوص و حواشينا على مصباح الانس (شرح مقدمة قيصري ط مشهد ١٣٨٤ ه ق ص ٢٧٠ الى ٢٧٤ . تعليقات آقاميرزا هاشم بر مفتاح ص٢ الى ٧ . تطبيق بطون القرآن على مراتب وجود الانسان . القرآن والعترة ص٦٧ .

بلا روح يتحرك بلا قصد كطير مذبوح ،فلا يزال يتعب بدنه فى‌الحركات و يزداد سعيه فى صورة الطاعات ولا وزن لها عندالله مجردة عن‌النيات لايحصل بهاالزلفى اذ هى من‌الدنيا لأنها امور محسوسة زائلة‌يغتر بهاالمجمود على‌الصورة منفكا عن روح‌اليقين وهو عند نفسه انه على شئ من‌الدين بل هو مستخدم للشريعة مطواع للطبيعة كالذين قال‌الله تعالى فيهم : «قل‌هل ننبئكم بالأخسرين اعمالا الذين ضل سعيهم فى‌الحيوة الدنيا وهم‌يحسبون‌انهم يحسنون صنعا» الا ان يتوب عن اشتغاله بغير الحق ويسلك‌سبيل‌الله ويستقيم‌على صراطه حتى يكتسب روحا كاملة و نعمة شاملة يرفعه‌الى السماء‌العالية وتنجيه‌عن‌الهوى فى‌الهاوية .

ومن كان مقبلا على‌العلوم‌الحقيقية والآراء العقلية و هو متغافل عن اقامة الظواهر الشرعية متكاسل عن طاعة النسك الدينية التكليفية فهو كذى روح قدانتقلت من جسدها وفارقت كسوتها الساترة لعورتها فيوشك ان ينكشف سوآته و ينهتك على‌الخلايق عورته اذا اراد ان‌يخرج بصورته المجردة قبل قوامها فى غير اوانها و نطق بالحكمة قبل نضجها و تمامها فى غير زمانها فلا شك ان حقه يزهق و علمه يتمزق .

اعاذناالله و اياك من هذين‌الطريقين‌العادلين باهلهما عن سنن‌الحق القديم و سلوك‌الصراط‌المستقيم .

الاشراق‌التاسع :
فى ان النبوة والرسالة منقطعتان
عن وجه‌الأرض كماقاله خاتم‌الرسل

اعلم انهما منقطعتان بوجه دون وجه (كما قاله بعض‌العارفين) انقطع منها مسمى

النبي والرسول وانقطع نزول الملك حامل الوحي على نهج التمثيل ولهذا قال : «ولا نبيّ بعدي» ثمّ ابقى حكم المبشّرات وحكم الائمّة المعصومين عن الخطاء «عليهم السلام» وحكم المجتهدين و ازال عنهم الاسم وبقي الحكم و امر من لا علم له بالحكم الالهي : ان يسئل اهل الذكر كما قال تعالى[1] : «فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون [1]» فيفتونه بما ادّى اليه اجتهادهم وان اختلفوا كما اختلف الشّرايع قال : «لكلٍّ جعلنا منكم شرعةً [2]» وكذلك لكل مجتهد جعل له شرعة من دليله و منهاجاً وهو ما عيّن دليله في اثبات الحكم وحرّم عليه العدول عنه وقرّر الشرع الالهي ذلك.

فالنّبوّة والرسالة من حيث ماهيّتهما وحكمهما ما انقطعت وما نسخت و انّما انقطع الوحي الخاص بالرسول والنبيّ من نزول الملك على اُذنه وقلبه فلا يقال للمجتهد ولا للامام انه نبيّ ولا رسول .

واما الاولياء فلهم في هذه النّبوّة مشرب عظيم لا سيّما قد روي انّه قال صلى الله عليه وآله :

«ان لله عبادًا ليسوا [3] بانبياء يغبطهم النبيّون» و قال: «ان في امّتي محدّثين مكلّمين» و قال : «انّ من حفظ القرآن قد ادرجت النبوّة بين جنبيه» فانّها له غيب وهي للنبي شهادة فهذا هو الفرقان بين النبي والولي في النبوّة فيقال فيه نبيّ ويقال في الولي وارث والوليّ والوارث هما اسمان الهيّان «والله وليّ الّذين آمنوا [4]. والله خير الوارثين [5]» فالولايــة نعت الهي وكذا الوراثة والوليّ لا يأخذ النبوّة

١ـ س ١٦، ى ٤٥، ٧

٢ـ س ٥، ى ٥٢

٣ـ وهم الاولياء المحمديين الذين هم افضل من اولوا العزم من الرسل لان جهة ولايتهم اوسع من جهة ولاية المرسلين لاتحادهم من جهة ولايتهم مع خاتم النبيين .

٤ـ س ٢، ى ٢٥٨ ٥ـ س ٢١، ى ٨٩

من نبيّ الاّ بعد ان يرثها الحق منه ثم يلقيها الى الولي ليكون ذلك اتمّ في حقّــه وبعض الأولياء يأخذونها وراثة من النبي(ص) وهم الّذين شاهدوه كاهل بيته «عليهم السلام» ثمّ علماء الرسوم يأخذونها سلفا عن خلف الى [١] يوم القيامة فيبعد السّند.

واما الأولياء يأخذونها عن الله من كونه ورثها وجاد بها على هؤلاء فهم اتباع ـ الرّسل بمثل هذا السند العالي المحفوظ الذي : «لا يأتيه الباطل من بين يــديه [٢] ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد».

قال ابويزيد : «أخذتم علمكم ميّتاً عن ميّت و اخذت [٣] عن الحيّ الــذي لا يموت» قال سبحانه لنبيّه في مثل هذا المقام لما ذكر الأنبياء عليهم السلام في سورة الأنعام : «اولئك الّذين هدى الله فبهديهم اقتده [٤]» وكانوا قدماتوا ورثهم الله وهو خير الوارثين ثمّ جاء على النبي بذلك الهدى الّذي هديهــم به وهكذا بعينه علم ـ الأولياء اليوم بهدى النبي وهدى الأنبياء صلوات الله عليهم اجمعين اخــذوه عن الله القاها في صدورهم من لدنه رحمةً بهم و عنايةً سبقت لهم عند ربهم كما قال في حقّ عبده خضر آتيناه رحمةً من عندنا [٦] و علّمناه من لدنّا علماً» وهــذه النبوّة سارية في الحيوان مثل قوله تعالى : «واوحى ربّك [٧] الى النّحل ان اتّخــذي من ـ الجبال» الى قوله : «فــاسلكي سبل ربّك ذللاً» فمن علّمه الله منطق الحيوانات وتسبيحي النّبات والجماد و علم صلوة كل واحد من المخلوقات و تسبيحه ، علم انّ النبوّة ساريّة في كل موجــود لكنّها لا يطلق [٨] اسم النبي والرسول الا على واحد

١ـ يأخذونها خلفاً عن سلف ... د،ط

٢ـ س ٤١، ى ٤٢

٣ـ في بعض النسخ : اخذنا علمنا عن الحي ...

٤ـ س ٦، ى ٩٠

٥ـ س ١٨، ى ٦٤

٦ـ س ١٦، ى ٧٠

٧ـ خاصة الرسل منهم .... د،ط

٨ـ لا ينطلق ... ل،م

منهم و على الملائكة خاصة الرسل [1] منهم وهم الملائكة و كل روح لا يعطى رسالة فهو روح ولا يقال له ملك [2] الا مجازا فانه مشتق من الالوكة وهى الرسالة [3] تمت [4].

۱ـ وقد فصلنا وجوه الفرق بين النبوة والولاية واقمنا الادلة الكشفية والنظرية على عدم انقطاع الولاية و ساير المسائل المرتبة بالولاية والنبوة فى شرحنا على المقدمة القيصرى وشرحنا على الفصوص الحكم لمؤلفه الشيخ الاكبر .

۲ـ ولا يقال تلك ... د،ط ـ ل،م

۳ـ فى بعض النسخ : الاشراق العاشر والظاهر ان الكتاب ختم فى هذا الموضع اى بعد هذا العنوان «الاشراق العاشر» و الى هنا جف قلمه الشريف والظاهر انه تم مطالب هذا المشهد

٤ـ ولقد فرغنا من تصحيح هذا الكتاب والتعليق عليه ضحوة يوم الجمعة صفر المظفر ۱۳۸۵ من الهجرة النبوية وانا العبد الفقير الى الله الغنى الدائم سيد جلال الدين الآشتيانى .

وقد تم كتاب الشواهد بسعى و اهتمام من صديقنا المعظم الاستاد الماهر فى الطباعة ومتصدى مكينة الترتيب محمود الناظران (الخيابانى نژاد) .